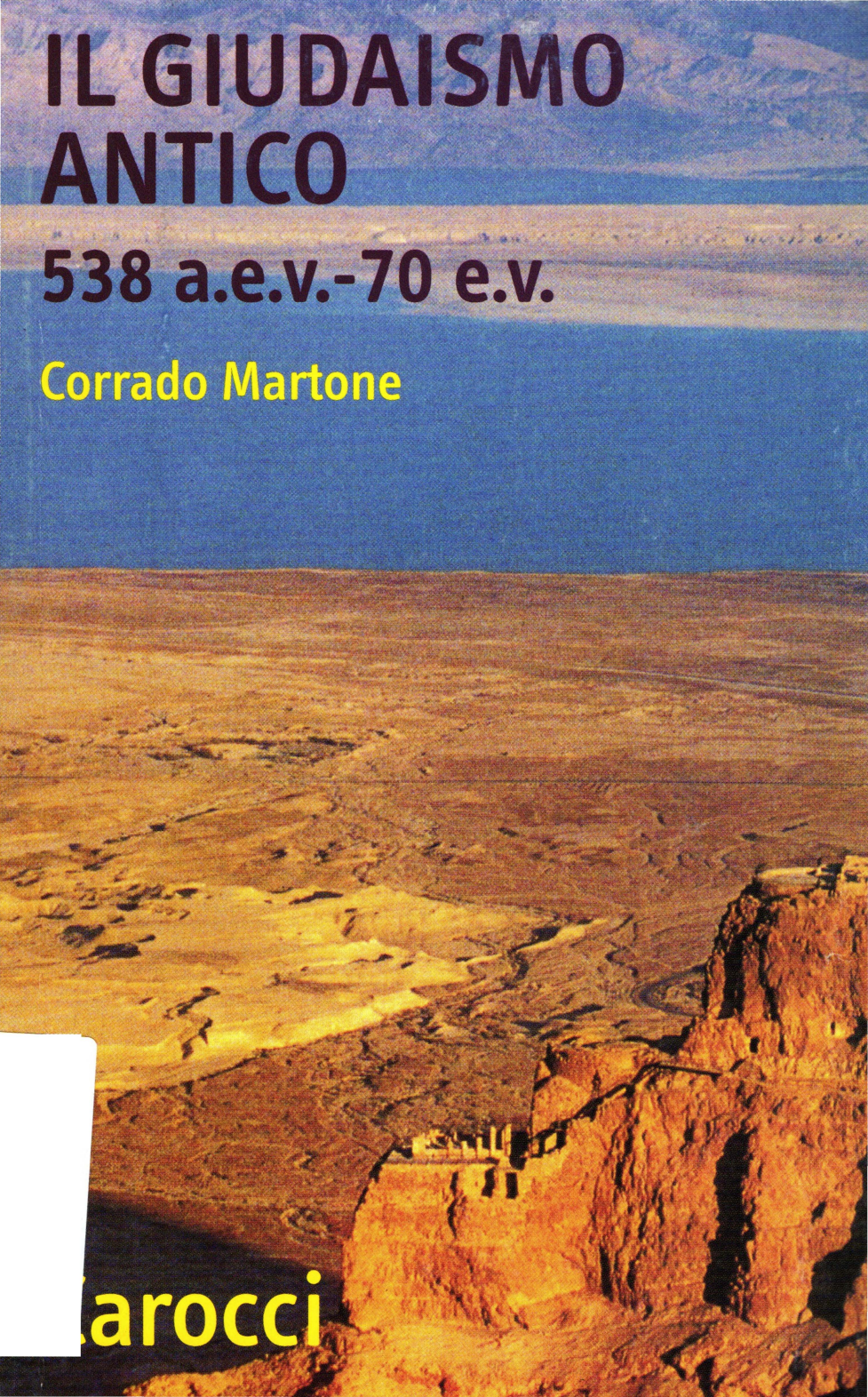
IL GIUDAISMO ANTICO

538 a.e.v.-70 e.v.

Corrado Martone



arocci

QUALITY PAPERBACKS

open access

Articolato in due parti – la prima dedicata alle vicende storiche, la seconda alla letteratura –, questo libro offre un quadro introduttivo del periodo che si apre con il ritorno degli esiliati ebrei da Babilonia (538 a.e.v.) e si chiude con la presa di Gerusalemme e la distruzione del tempio da parte dei romani (70 e.v.).
Ampio spazio è dedicato alla letteratura giudaica extracanonica, un immenso e variegato *corpus* che va dalla letteratura di Qumran all'apocalittica, alla letteratura giudeo-ellenistica, di fondamentale importanza per la comprensione delle molte sfaccettature che caratterizzano questo periodo affascinante e complesso.

Corrado Martone insegna Lingua e letteratura ebraica all'Università di Torino. È autore di numerosi studi sul giudaismo del Secondo Tempio e ha curato una traduzione completa in italiano dei testi di Qumran.

Creative Commons

ISBN 978-88-430-4532-7

CC BY NC ND

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
http://www.carocci.it

Corrado Martone

IL GIUDAISMO ANTICO

(538 a.e.v.-70 e.v.)

Carocci editore

Creative Commons

I^a edizione, aprile 2008
© copyright 2008 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nell'aprile 2008
per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-4532-7

Indice

Introduzione 11

Avvertenze 13

Le vicende storiche

1. Il periodo persiano (538-332 a.e.v.) 17

L'editto di Ciro 17
Il rientro in patria e la ridedicazione del tempio 18
L'affermazione del sacerdozio 20
La cronologia biblica 21
La politica sadocita 23
L'opposizione alla politica sadocita 24
Le riforme di Esdra e Neemia 24
Gli ultimi anni del dominio persiano 29

2. L'età ellenistica (332-63 a.e.v.) 31

Alessandro Magno 31
La Giudea dopo Alessandro Magno 32
La Giudea sotto i Tolomei (301-198 a.e.v.) 32
La Giudea sotto i Seleucidi (198-63 a.e.v.) 35
L'esperienza maccabaica e asmonaica (167-63 a.e.v.) 38
Il settarismo 44
Gli esseni e i manoscritti di Qumran 45
I sadducei 46
I farisei 47

3. Il periodo romano (dal 63 a.e.v.) 49

Fino a Erode (63-37 a.e.v.) 49
Erode (37-4 a.e.v.) 50
Sotto l'amministrazione romana (6-70 e.v.) 51
La prima rivolta giudaica e la distruzione del secondo tempio (66-73 e.v.) 52

La letteratura

4. (Quella che per noi oggi è) La Bibbia ebraica 55

Il concetto di "Bibbia" nel periodo del secondo tempio 57

5. I testi di Qumran 63

I testi "biblici" di Qumran 65
I testi "non biblici" di Qumran 66
La comunità di Qumran 77
Il sacerdozio sadocita a Qumran e le origini della setta 79
Qumran e il Nuovo Testamento 83

6. (Quelli che per noi oggi sono) Gli apocrifi e la letteratura apocalittica più antica 91

Gli apocrifi 91
Gli apocrifi dell'Antico Testamento: le opere principali 92
L'apocalittica più antica (enochismo) 99

7. La letteratura ebraica di lingua greca 103

La Bibbia greca (o "dei Settanta") 104
Il testo ebraico biblico più antico e i Settanta 106
Altre opere giudaiche in lingua greca 113
Giudaismo e stoicismo 115

8. Altri testi 123

I *Papiri di Elefantina* 123
I *Papiri di Samaria* 124
I manoscritti di Masada 124
I manoscritti di Murabba'at 124
I manoscritti di Nahal Hever 125
L'archivio di Babata 130

L'archivio di Salome Komaise 133

Bibliografia 135

Introduzione

Intento principale di questo volumetto è di offrire un quadro introduttivo, nei limiti del possibile sintetico e chiaro, di un periodo di fondamentale importanza nella storia del giudaismo antico, quello che si apre con il ritorno degli esiliati da Babilonia (538 a.e.v.) e si chiude con la presa di Gerusalemme e la distruzione del tempio da parte dei romani (70 e.v.).

Per chiarezza la materia è stata ripartita in due sezioni: la prima dedicata alle vicende storiche (CAPP. 1-3), la seconda alla letteratura (CAPP. 4-8), anche se è ovvio che i due ambiti sono strettamente correlati, non foss'altro perché le opere letterarie sono molto spesso le sole fonti a nostra disposizione per la ricostruzione storica.

Per quanto concerne la parte storica si è cercato di ripercorrere le vicende attraverso una rilettura delle fonti che tenesse conto del carattere introduttivo del lavoro generale, sì da offrire un quadro d'insieme il più possibile lineare. Si è tuttavia avuto cura di, se non altro, segnalare i numerosi problemi e di indicare al lettore interessato gli strumenti bibliografici utili per un approfondimento.

Così, per fare un solo esempio, si è preferito non entrare nel dettaglio della complessa questione della cronologia delle missioni di Esdra e Neemia, ma offrire al lettore, da un lato, i risultati principali della riforma, dall'altro, i riferimenti principali attraverso i quali esaminare più da presso una problematica su cui esiste una sconfinata bibliografia critica e sulla quale non è stato ancora raggiunto un vero consenso tra gli studiosi.

Per quanto riguarda la sezione dedicata alla letteratura, è stata privilegiata la letteratura extracanonica, avendo il lettore a disposizione molte e valide introduzioni alla letteratura biblica. Non si è voluto tuttavia tralasciare di occuparsi, ancorché in maniera il più possibile semplificata, dell'importanza della testimonianza qumranica per quanto riguarda la storia del testo dell'Antico Testamento e delle sue antiche versioni, in particolare del principale monumento della letteratura

ebraica in lingua greca, la cosiddetta "versione dei Settanta". Ciò affinché anche il principiante abbia, fin da subito, un'idea della complessità, e, soprattutto, dell'importanza, dei problemi della critica cosiddetta "bassa", talvolta ingiustamente trascurata nella manualistica.

Molto spazio, quindi, è dedicato alla letteratura giudaica extracanonica, che rappresenta un immenso tesoro, del quale si è potuto valutare il valore complessivo solo in tempi relativamente recenti.

Da un lato, ci si è soffermati su vari aspetti della letteratura qumranica, cercando di mettere in evidenza il contenuto dei principali testi, l'origine e l'identità della setta e ciò che da questa letteratura possiamo apprendere riguardo a quel giudaismo nel quale nacque e si sviluppò il cristianesimo delle origini.

Dall'altro, si è esaminata quella letteratura che con un termine invero impreciso si suole definire "apocalittica", e che è stata per lungo tempo considerata inutile ai fini della ricerca storico-religiosa e storica *tout court* sul giudaismo antico, in quanto giunta fino a noi in traduzioni e redazioni postcristiane.

Le scoperte di Qumran hanno segnato un punto di svolta decisivo nel modo di intendere la letteratura apocalittica, in particolare il ritrovamento di un gran numero di copie di manoscritti del libro di *Enoc* nella loro lingua originale – l'aramaico – di almeno due secoli anteriori all'era cristiana.

Questo mutamento di prospettiva ha dato l'avvio, come era prevedibile, a un rinnovato interesse per la letteratura "apocalittica" e in vari paesi sono stati intrapresi progetti di traduzioni il più possibile onnicomprensive di questo *corpus*, vastissimo per la quantità sia delle opere sia delle lingue in cui tali opere sono redatte: il lettore italiano ha ora a disposizione i cinque poderosi volumi del progetto degli *Apocrifi dell'Antico Testamento* (UTET e poi Paideia, 1981-2001), curati da Paolo Sacchi, vero e proprio pioniere di questi studi in Italia e non solo.

Infine, il CAP. 8, dedicato agli *Altri testi*, presenta, da un lato, a mo' di appendice, i fatti salienti dell'ultima, sfortunata ribellione ebraica contro i romani (132-135 e.v.), dall'altro, sinteticamente, ma con qualche esempio diretto, le collezioni provenienti da altri siti del deserto di Giuda oltre a Qumran. Si tratta di testi per lo più documentari di grandissima utilità per la ricostruzione della vita degli ebrei nei primi due secoli dell'era volgare.

La *Bibliografia* privilegia, dove e fin quando possibile, le opere disponibili in lingua italiana, sempre nell'ottica di un invito all'approfondimento.

Dedico questo piccolo libro al piccolo Lorenzo.

Avvertenze

Abbreviazioni dei libri biblici

Per le citazioni bibliche si è usato il testo della *Nuovissima Versione della Bibbia*, San Paolo, Roma 1996.

ANTICO TESTAMENTO

Genesi	*Gn*	*Proverbi*	*Pr*
Esodo	*Es*	*Qohelet*	*Qo*
Levitico	*Lv*	*Cantico dei Cantici*	*Ct*
Numeri	*Nm*	*Sapienza*	*Sp*
Deuteronomio	*Dt*	*Siracide*	*Sir*
Giosuè	*Gs*	*Isaia*	*Is*
Giudici	*Gdc*	*Geremia*	*Gr*
Rut	*Rt*	*Lamentazioni*	*Lm*
1 Samuele	*1Sm*	*Baruc*	*Ba*
2 Samuele	*2Sm*	*Ezechiele*	*Ez*
1 Re	*1Re*	*Daniele*	*Dn*
2 Re	*2Re*	*Osea*	*Os*
1 Cronache	*1Cr*	*Gioele*	*Gl*
2 Cronache	*2Cr*	*Amos*	*Am*
Esdra	*Esd*	*Abdia*	*Abd*
Neemia	*Ne*	*Giona*	*Gn*
Tobia	*Tb*	*Michea*	*Mi*
Giuditta	*Gdt*	*Naum*	*Na*
Ester	*Est*	*Abacuc*	*Ab*
1 Maccabei	*1Mc*	*Sofonia*	*Sof*
2 Maccabei	*2Mc*	*Aggeo*	*Ag*
Giobbe	*Gb*	*Zaccaria*	*Zc*
Salmi	*Sl*	*Malachia*	*Ml*

NUOVO TESTAMENTO

Matteo	*Mt*	*1 Timoteo*	*1Tm*
Marco	*Mc*	*2 Timoteo*	*2Tm*
Luca	*Lc*	*Tito*	*Tt*
Giovanni	*Gv*	*Filemone*	*Fm*
Atti degli Apostoli	*At*	*Ebrei*	*Eb*
Romani	*Rm*	*Giacomo*	*Gc*
1 Corinzi	*1Co*	*1 Pietro*	*1Pt*
2 Corinzi	*2Co*	*2 Pietro*	*2Pt*
Galati	*Ga*	*1 Giovanni*	*1Gv*
Efesini	*Ef*	*2 Giovanni*	*2Gv*
Filippesi	*Fl*	*3 Giovanni*	*3Gv*
Colossesi	*Col*	*Giuda*	*Gd*
1 Tessalonicesi	*1Ts*	*Apocalisse*	*Ap*
2 Tessalonicesi	*2Ts*		

Nota sui testi di Qumran

Le traduzioni dei testi di Qumran sono riprese, talora con lievi modifiche, da García Martínez, Martone (1996). Di questo volume si seguono anche i segni convenzionali per indicare lo stato del testo del manoscritto, in particolare (cfr. ivi, p. 27):

[abc]	testo ricostruito
abc[def] [abc]def	testo parzialmente conservato
[...]	lacuna di estensione indeterminata nel manoscritto
] ... [	resti di lettere o parole illeggibili nel manoscritto
{abc} {...}	testo, leggibile o illeggibile, cancellato dal copista
< abc >	testo accidentalmente omesso (o duplicato) dal copista
/abc/ /.../	testo, leggibile o illeggibile, aggiunto fra le linee dal copista
vacat	spazio lasciato in bianco nel manoscritto, intenzionalmente (nuovo paragrafo) o accidentalmente
(?)	lettura o traduzione incerta
(abc)	chiarimento necessario per il senso del testo in italiano

Si ricorda infine che è uso comune indicare i testi di Qumran in due fondamentali maniere:
a) numero della grotta, sigla Q(umran), numero di serie del manoscritto: es. 4Q246 = testo numero 246 della grotta numero 4 di Qumran;
b) numero della grotta, sigla Q(umran), titolo convenzionale abbreviato: es. 1QS = testo proveniente dalla grotta numero 1 di Qumran, cui gli editori moderni hanno dato il titolo di *Serek*. Quando esistano più manoscritti della stessa opera, essi vengono distinti mediante lettere in esponente: es. 4QGen^{a} = primo manoscritto della Genesi proveniente dalla grotta numero 4 di Qumran, 4QGen^{b} = secondo manoscritto della Genesi proveniente dalla grotta numero 4 di Qumran e così via.

Le vicende storiche

I

Il periodo persiano (538-332 a.e.v.)

L'editto di Ciro

Con un espediente storiografico non infrequente nell'antichità, il racconto biblico riassume nel cosiddetto "editto di Ciro" le importanti novità che si verificarono in Giudea con la conquista della Babilonia da parte dei persiani (539 a.e.v.). Questo il testo che leggiamo nel libro di *Esdra* (1,1-3):

Nell'anno primo di Ciro re di Persia, allo scopo di realizzare la parola del Signore pronunciata per bocca di Geremia, il Signore suscitò lo spirito di Ciro, re di Persia, il quale diffuse un proclama in tutto il suo regno, anche per iscritto, annunciando: [2] «Così dice il re di Persia, Ciro. Il Signore, Dio del cielo, mi ha consegnato tutti i regni della terra e mi ha comandato di edificargli una casa a Gerusalemme, in Giuda. [3] Chi tra voi appartiene al suo popolo? Il suo Dio sia con lui: salga pure a Gerusalemme, in Giuda, e costruisca la casa del Signore Dio d'Israele, Dio che è in Gerusalemme [...]».

Questo editto, che troviamo anche in altri luoghi della Bibbia con poche varianti, narra da un punto di vista giudaico la politica persiana di maggiore tolleranza religiosa nei confronti dei popoli in precedenza sottomessi all'impero babilonese (cfr. Liverani, 2004, pp. 275-9). Non è facile credere che il primo atto del sovrano nel primo anno del suo regno, nel 538 a.e.v., sia stato occuparsi della piccola provincia di Giudea, sicuramente però il nuovo assetto internazionale creò una situazione favorevole a quei giudei che erano stati deportati in Babilonia una cinquantina d'anni prima, all'epoca della distruzione del primo tempio (587 a.e.v.) e che non avevano smesso di sperare in un ritorno in patria. E non a caso il testo citato si premura di sottolineare che il ritorno degli esiliati in patria rappresenta il compimento della parola di Dio, resa nota mercé la mediazione del profeta Geremia, il quale aveva detto (*Gr* 25,9) che la sottomissione

al re di Babilonia sarebbe durata, con cifra tonda, settant'anni, dopodiché (*Gr* 25,12):

Compiuti i settant'anni, io visiterò il re di Babilonia e quella nazione, oracolo del Signore, la loro iniquità e il paese dei Caldei, e lo ridurrò a devastazione perpetua.

Ciro dunque, nel momento in cui sconfigge i babilonesi, viene accolto con grande favore e speranza dagli esiliati che i babilonesi avevano deportato e privato dei loro beni e delle loro posizioni in patria, redistribuendoli ad altri ebrei di classe sociale inferiore che erano rimasti nel paese.

L'anonimo autore dei capp. 40-55 del libro di *Isaia* detto usualmente *Deutero Isaia* dà voce a queste speranze rileggendo in chiave storico-salvifica la vicenda politica di Ciro e la sua conquista del Vicino Oriente e, di conseguenza, il passaggio della Giudea da un dominatore a un altro: secondo il nostro autore, l'avvento di Ciro al potere è, di nuovo, il compimento del volere di Dio. Rispetto a chi aveva distrutto il tempio di Gerusalemme e deportato molti dei suoi abitanti, Ciro è, per gli ebrei in esilio, una figura salvifica, consacrata dal Signore (*Is* 45,1) e la sua azione consentirà il ritorno degli esiliati e la ricostruzione del tempio, mentre la promessa del possesso del regno eterno che una certa tradizione – legata, ovviamente, alla casa regnante – aveva riferito alla dinastia davidica passa, nella visione del *Deutero Isaia*, a tutto il popolo (*Is* 55,3):

Tendete l'orecchio e venite a me, ascoltate e la vostra anima vivrà! Stringerò con voi un patto eterno, le misericordie promesse a Davide.

In altre parole quelle «misericordie», cioè il privilegio del potere monarchico, sono strette da Dio con *voi*, quanto a dire con tutta la nazione, non più esclusivamente con i discendenti di Davide. È evidente che il ritorno degli esiliati non sarà tranquillo e notiamo qui un accenno a una tensione tra gli ambienti sacerdotali, di cui il *Deutero Isaia* è espressione, e la dinastia reale (cfr. Tadmor, 1976).

Il rientro in patria e la ridedicazione del tempio

Il numero totale dei rimpatriati a seguito della nuova impostazione persiana nei confronti dei popoli sottomessi ammontò a 42.360 persone, cifra, questa, che secondo *Esdra* (2,64) doveva rappresentare il ri-

sultato di una sola ondata di rimpatri, laddove è più probabile che si sia trattato di spostamenti successivi di gruppi di minore entità.

Il primo di questi gruppi fu guidato da Sesbassar, forse da identificare con il figlio di Ieoiakin, l'ultimo re di Giuda, deportato in Babilonia (cfr. *2Re*, 24,10-17). In ogni caso, i ritornati non trovarono in patria condizioni esattamente favorevoli né furono visti di buon occhio dai discendenti di quei «poveri della terra» che i babilonesi avevano lasciato in Giudea e ai quali avevano redistribuito le terre degli esiliati (cfr. ad esempio *2Re* 25,12: «il comandante dell'esercito [babilonese] lasciò una parte dei poveri del paese come vignaioli e agricoltori»). Il ritorno in patria dell'aristocrazia giudaica e il conseguente rafforzamento della Giudea che ne poteva derivare fu gradito ancor meno dai popoli circonvicini, in particolare, secondo il racconto dello storico ebreo di lingua greca Flavio Giuseppe, dai samaritani che riuscirono a ostacolare per lungo tempo e con vari mezzi la ricostruzione del tempio. Nonostante queste difficoltà, il ritorno di gruppi di esiliati proseguì nell'arco di diversi anni, dal momento che anche in Babilonia la situazione era diventata parecchio difficile a motivo delle rivolte antipersiane organizzate da Nabucodonosor III (522 a.e.v.) e Nabucodonosor IV (521 a.e.v.), soffocate nel sangue dai successori di Ciro, Cambise (529-522) e Dario I (522-486).

La ricostruzione del tempio, dunque, procedette a rilento e dovendo far fronte a ostacoli di varia natura. I lavori iniziarono solo con l'arrivo del gruppo guidato dal principe Zorobabele e dal sommo sacerdote Giosuè, nel secondo anno di regno di Dario I (520 a.e.v.: cfr. *Esd* 5,1-2; *Ag* 1,8). Zorobabele, sostenuto e incitato dai profeti Aggeo e Zaccaria, riuscì a superare le difficoltà nuovamente poste da popoli circonvicini grazie ai suoi buoni rapporti con Dario e a portare a termine il lavoro di ricostruzione del tempio. Come già in passato, il governatore della Transeufratene, la satrapia dell'impero persiano di cui faceva parte la Giudea, si rivolse al sovrano per ostacolare la ricostruzione del tempio e mettere in dubbio il diritto dei ritornati in patria a effettuarla. Dario I, tuttavia, dopo una ricerca di archivio, ribadì l'editto di Ciro e, quindi, il diritto dei rientrati a ricostruire il tempio, che fu finalmente completato e ridedicato nel sesto anno di regno di Dario I, cioè nel 516 a.e.v., in concomitanza con le celebrazioni della Pasqua, cfr. *Esd* 6,19-22:

I deportati celebrarono la Pasqua il quattordicesimo giorno del primo mese,
20 poiché i sacerdoti e i leviti s'erano purificati come un sol uomo; tutti erano puri. Immolarono la Pasqua per tutti i deportati, per i loro fratelli sa-

cerdoti e per se stessi. [21] Ne mangiarono i figli d'Israele, che erano tornati dalla prigionia, e tutti quelli che dalla impurità dei popoli del paese erano passati a loro, per cercare il Signore, Dio d'Israele. [22] Celebrarono con gioia la festa degli Azzimi per sette giorni, perché il Signore li aveva rallegrati, piegando a loro favore il cuore del re d'Assiria, così da incoraggiarli nella costruzione della casa di Dio, del Dio d'Israele.

È interessante notare che, nel racconto biblico, la Pasqua si celebra per i sacerdoti e «per tutti i deportati» mentre non viene fatta menzione di quei giudei che non erano stati deportati ai tempi dell'esilio babilonese.

L'affermazione del sacerdozio

Come si è visto, dal crollo di Babilonia alla riedificazione e ridedicazione del tempio passarono più di vent'anni a motivo di vari ostacoli esterni ed interni. Se fino a questo punto il grosso degli ostacoli da superare veniva dall'esterno, ora si trattava di affrontare diverse questioni che covavano irrisolte dai tempi dell'esilio babilonese, e in particolare una forte tensione tra casa regnante e sacerdozio, la quale si rifletteva in una latente ostilità tra restati in patria, fedeli alla casa regnante, e il grosso dei rimpatriati che rappresentavano gli interessi del sacerdozio. Purtroppo, per il periodo che va dalla ridedicazione del tempio alla missione di Esdra e Neemia (ca. 516-445 a.e.v.) le fonti sono quanto mai lacunose e ogni ricostruzione degli avvenimenti è per forza di cose ipotetica. Quello che si può comunque ricostruire dagli scarsi e manipolati indizi è che le tensioni di cui si diceva dovettero in qualche modo esplodere in una sorta di guerra civile che vide, da un lato, la casa regnante e il "popolo della terra" e, dall'altro, l'aristocrazia sacerdotale dei rimpatriati. Fazioni, queste, rappresentate dai due personaggi che guidano la spedizione da cui prenderà le mosse la ricostruzione del tempio: Zorobabele, il discendente della stirpe davidica, e Giosuè, il sommo sacerdote, discendente di Sadoq, appartenente cioè a quella stirpe sacerdotale che secondo Ezechiele avrebbe dovuto prendere il potere nella Gerusalemme della restaurazione postesilica, cfr. *Ez* 44,15:

Invece i sacerdoti leviti, figli di Sadoq, i quali montarono la guardia al mio santuario quando gli Israeliti si sviarono lontano da me, essi si avvicineranno a me per servirmi e staranno al mio cospetto per presentarmi grasso e sangue. Oracolo del Signore Dio.

Scarse tracce delle tensioni nel momento della restaurazione si hanno in una visione del profeta Zaccaria (*Zc* 3,1 ss.), la quale, pur vividamente rielaborata, ci narra di una sorta di processo dove l'accusato è il sommo sacerdote Giosuè. Da questo processo di fronte a Dio e a un non meglio identificato "accusatore" (*satan*) Giosuè esce vincitore e per ordine divino riacquista le vesti sacerdotali. È evidente che per un certo periodo Giosuè era stato privato della sua carica e il testo di Zaccaria, pur nelle ambiguità e oscurità del linguaggio profetico, ci ricorda l'episodio. Ancora Zaccaria, e ancora in maniera tutt'altro che diretta e chiara, ci riporta un altro episodio interessante sulle discordie sorte in seguito al rientro dei deportati in Gerusalemme. Nell'ambito di un brano da cui chiaramente si evince un contesto di pacifica diarchia re-sacerdote (*Zc* 6,13: «Egli edificherà il santuario del Signore, si ammanterà della dignità regale sul suo trono. Alla sua destra ci sarà un sacerdote e tra i due ci sarà perfetto accordo»), *Zc* 6,11 presenta un testo per lo meno ambiguo:

> Tu prenderai l'argento e l'oro e ne farai corone che porrai sopra la testa di Giosuè, figlio di Ieozadak, il sommo sacerdote.

Così come è giunto fino a noi, il testo del versetto è evidentemente stato rimaneggiato. Si parla infatti di *due* corone, che però andranno *entrambe* poste sul capo del sommo sacerdote e solo del sommo sacerdote. Chi ha ritoccato il testo ha voluto adattarlo a un periodo in cui la (forse solo sperata) pacifica diarchia era scomparsa ed entrambe le corone, quella del potere civile e quella del potere religioso, appartenevano al sacerdozio. E infatti in questa vera e propria guerra civile il sacerdozio ha la meglio e Zorobabele, l'ultimo rappresentante della dinastia davidica, scompare dalle fonti e, quindi, dalla storia (cfr. Sacchi, 1994, pp. 42-4).

La cronologia biblica

Traccia ulteriore dei conflitti che dovettero verificarsi al rientro dei rimpatriati abbiamo nelle diverse tradizioni cronologiche dell'Antico Testamento. Partendo infatti dalla creazione del mondo – cioè dall'inizio del libro della *Genesi* – è possibile ricostruire una cronologia biblica sulla base dell'età dei patriarchi ante e postdiluviani. La vita di ogni patriarca, in *Gn* 5, è sistemata in una griglia cronologica basata sul numero di anni di vita di ogni patriarca prima e dopo la nascita del figlio (A visse *x* anni e generò B; A visse *y* anni dopo aver

generato B; la vita di A durò $x + y$ anni). E dal momento che il primo patriarca cui viene applicata la formula citata è Adamo, che nasce alla creazione del mondo, ne discende che questa griglia cronologica permette di ricostruire gli anni, appunto, dalla creazione del mondo.

Come detto, però, i valori numerici relativi agli anni presentano differenze degne di nota nelle varie tradizioni testuali, cioè il testo ebraico e la traduzione greca della Bibbia detta "dei Settanta". La cronologia che ricostruiamo nella traduzione greca si basava infatti su un computo prettamente e squisitamente sacerdotale, che pone il suo punto d'arrivo nel 538, cioè, come si è visto, la data dell'editto di Ciro, che rappresentava un dato di fatto per chi ha tramandato questi elementi.

Ebbene, secondo questo computo, dalla creazione del mondo al 538 passano esattamente 5.000 anni. In altri termini, ciò che il cronologista da cui dipende la traduzione greca della Bibbia ha cercato di dirci è che dalla creazione del mondo all'editto di Ciro sono passati 100 giubilei, cioè cento gruppi di 50 anni. Il ritorno degli esiliati avviene, insomma, in un anno giubilare, cfr. *Lv* 25,10:

> Santificherete il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo.

Tutto ciò significa che le due cronologie rappresentate dalle due diverse tradizioni testuali lasciano trasparire le tensioni che si dovettero verificare al momento del rientro dall'esilio tra corte e sacerdozio e tra rimpatriati e rimasti in patria. Segnatamente ambienti sacerdotali-sadociti (è il caso di ricordare, per inciso, che la legislazione sul giubileo si trova nel *Levitico*, cioè nel testo sacerdotale per eccellenza) hanno rimaneggiato la cronologia allo scopo di far coincidere l'anno dell'editto di Ciro con un giubileo, cioè con l'anno in cui secondo *Lv* 25,10 «ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e ognuno di voi tornerà nella sua famiglia», che pare bene adattarsi al momento del ritorno degli esiliati, mentre altri aspetti della legislazione sul giubileo possono essere ricollegati a tutte le altre problematiche legate al ritorno (terre e cariche confiscate da restituire ecc.), si veda ad esempio *Lv* 25,13: «in questo anno del giubileo ciascuno tornerà in possesso del suo» (cfr. Martone, 2001).

Da questo momento in poi il potere resterà sostanzialmente in mano al sacerdozio, anche se in una sorta di condivisione con una magistratura laica fino all'estinzione della stirpe sadocita nel 174 a.e.v.

La politica sadocita

Come si è accennato, durante l'esilio il profeta Ezechiele aveva elaborato in una grandiosa visione una forma statuale nuova che si sarebbe dovuta applicare in Giudea dopo il ritorno degli esiliati. In questa costituzione il potere era nelle mani del sacerdozio, e di un particolare ramo del sacerdozio, quello che si richiamava al capostipite Sadoq, sacerdote sotto Davide che ebbe da Davide l'incarico, evidentemente della massima importanza, di consacrare, insieme al profeta Natan, Salomone come re (cfr. *1Re* 1,32-40). Da una situazione in cui il re ordinava al sacerdote (e al profeta) di consacrare il suo successore, nel postesilio passiamo a un sostanziale governo del sacerdozio sadocita.

L'amministrazione del paese restò dunque nelle mani del sommo sacerdote Giosuè e, in seguito, a suo figlio Ioakim. Una volta risolte le difficoltà interne, questi primi sommi sacerdoti del postesilio si trovarono a esercitare il loro compito tra non pochi problemi provenienti dall'esterno. In particolare, i samaritani che si rivolsero alla corte persiana e riuscirono a ottenere provvedimenti sfavorevoli ai giudei.

Per far fronte a questo stato di cose e per non inasprire ulteriormente una situazione già tesa, il sacerdozio scelse risolutamente la via delle alleanze con le popolazioni circonvicine, aprendo a esse il culto nel tempio di Gerusalemme e assicurando e rinsaldando queste alleanze mediante una serie di matrimoni. E così quei samaritani che più volte erano entrati in competizione con i giudei e ai quali Zorobabele e Giosuè non avevano consentito di partecipare alla ricostruzione del tempio, si trovarono imparentati col sommo sacerdozio sadocita di Gerusalemme, in virtù del matrimonio tra un pronipote di Ioakim e la figlia di Sanballat, governatore del distretto di Samaria (*Ne* 13,28). Altri matrimoni vengono celebrati tra rappresentanti dell'aristocrazia giudaica e membri della famiglia di un altro maggiorente di un popolo confinante, l'ammonita Tobia, il quale ha quindi modo di impiantarsi saldamente nella comunità giudaica. E non a caso reincontreremo sia Sanballat sia Tobia tra coloro che si opporranno alla restaurazione di Neemia che avrà luogo nel volgere di non molti anni.

L'apertura a popoli stranieri e addirittura la loro ammissione al culto del tempio, pur nata – come si è visto – per motivi contingenti, verrà rielaborata teologicamente da alcune voci di spicco dell'epoca. È il caso dell'anonimo autore dei capp. 55-66 del libro di *Isaia*, cui la critica moderna ha dato il nome convenzionale di *Trito Isaia*, che al-

larga la sua visione a una concezione che è stata giustamente definita "universalista", *Is* 56,3-7:

3 Non dica lo straniero, che si è unito al Signore, così: «Mi separerà certamente il Signore dal suo popolo». E non dica l'eunuco: «Ecco, io sono un albero secco!». 4 Poiché così parla il Signore: «Agli eunuchi che osservano i miei sabati, prediligono quello che è di mio gusto e tengono fermamente alla mia alleanza, 5 darò loro nella mia casa un nome ed entro le mie mura un monumento migliore dei figli e delle figlie; darò loro un nome sempiterno, che non sarà mai soppresso. 6 Gli stranieri che aderirono al Signore per servirlo, per amare il nome del Signore e diventare suoi servi, tutti quelli che osservano il sabato evitandone la profanazione e tengono fermamente alla mia alleanza, 7 io li condurrò sul mio santo monte e li colmerò di gioia nella mia casa di preghiera. I loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutti i popoli».

L'opposizione alla politica sadocita

Questa situazione non dovette però risultare soddisfacente per tutti gli ebrei: è appena il caso di ricordare, ad esempio, l'antica e aspra rivalità che vietava ogni rapporto con gli ammoniti (cfr. *Dt* 23,4), mentre il passo del *Trito Isaia* citato poco sopra addirittura consente l'accesso al culto all'eunuco, l'impuro per eccellenza (cfr. *Dt* 23,2: «Chi ha i testicoli contusi e il membro virile mutilato non entrerà nell'adunanza del Signore»). Sia in patria sia, ancor più, tra gli ebrei per varie ragioni rimasti in esilio si andò dunque formando un'opposizione alla politica del sacerdozio, opposizione che trovò modo di agire in maniera incisiva intorno alla metà del V secolo a.e.v.

Le riforme di Esdra e Neemia

Non è questa la sede per affrontare in dettaglio il complesso, e ancora non definitivamente risolto, problema cronologico riguardante la sequenza delle due distinte spedizioni a Gerusalemme intraprese da Esdra e Neemia a distanza di circa mezzo secolo l'una dall'altra, proprio allo scopo di porre rimedio alla piega che andavano prendendo le cose in Giudea. Basterà ricordare che secondo alcuni studiosi la sequenza delle due missioni andrebbe ribaltata rispetto alla narrazione biblica (cfr. Sacchi, 1993): la missione di Neemia andrebbe cioè

posta *prima* di quella di Esdra, il quale potrebbe addirittura essere una figura inventata in seguito dalla tradizione (cfr. Garbini, 1986).

In questa sede seguiremo comunque, ancorché con occhio il più possibile vigile, il racconto biblico cercando di descrivere il risultato e il quadro generale delle due missioni riformatrici, al di là della loro sequenza cronologica esatta.

Secondo le fonti in nostro possesso, lo "scriba e sacerdote" Esdra si recò a Gerusalemme da Babilonia nel settimo anno di regno del re persiano Artaserse I (458 a.e.v.) con l'incarico (e il potere) di occuparsi della situazione della Giudea. Fu subito chiaro che l'intento di Esdra era quello di ristabilire quella che lui considerava la religiosità tradizionale in modo da rinsaldare la consapevolezza sociale e religiosa della comunità giudaica. Esdra trovò particolarmente scandalosa la situazione dei matrimoni misti ed agì con grande decisione allo scopo di mantenere l'identità e unicità etniche della comunità. Secondo il racconto biblico, dunque, Esdra si recò al tempio, cadde in ginocchio e pronunziò una sentita confessione dei peccati a nome di tutto il popolo, il quale, punito per i suoi peccati con le molte sventure subite nel corso della sua storia, non aveva compreso la lezione ed era tornato a peccare, nonostante il perdono divino manifestatosi nella nuova, fortunata, situazione sotto i persiani. E in questa confessione Esdra, non casualmente, indica come esempio di sommo peccato proprio i matrimoni misti, *Esd* 10,13-14:

> Ma dopo quanto ci è avvenuto a causa delle nostre azioni malvagie e per la nostra grande colpa, benché, o nostro Dio, tu abbia computato in meno le nostre iniquità e abbia lasciato in vita un resto, [14] torneremo noi forse a violare i tuoi comandamenti, imparentandoci con questi popoli abominevoli? Non ti adireresti contro di noi fino a distruggerci, sicché non vi sia più né un resto né un superstite?

Esdra, dunque, convocò in Gerusalemme una grande assemblea cui dovevano prendere parte tutti gli esiliati, nel corso della quale annunziò solennemente che l'unico modo per porre rimedio al peccato commesso era ripudiare le mogli straniere e separarsi dalle altre popolazioni. Secondo il racconto biblico, il provvedimento ebbe grande successo e la grande maggioranza del popolo si affrettò a eseguire entusiasticamente l'ordine e il libro si conclude con un lungo elenco di persone di spicco che si impegnarono a rimandare le mogli straniere e i loro figli (*Esd* 10,16-44).

Al di là del racconto del libro di *Esdra*, la cui natura propagandistica è più che evidente, è certo che un provvedimento di questo tipo

non poté non suscitare anche una notevole resistenza, della quale peraltro abbiamo traccia anche nella stessa fonte biblica laddove si narra di passaggio che «Ionatan, figlio di Asael, e Iazia, figlio di Ticva, appoggiati da Mesullam e dal Levita Sabtai, furono i soli a opporsi a questo» (*Esd* 10,15). Il progetto di Esdra di salvaguardare la separazione e l'unicità della comunità giudaica dagli elementi allogeni creò dunque anche un'aspra opposizione, non solo all'interno della comunità stessa: dopo qualche tempo si verificarono infatti veri e propri attacchi nei quali furono danneggiate le mura di Gerusalemme e la comunità giudaica venne a trovarsi «in gran miseria e nell'umiliazione» (*Ne* 1,3).

Proprio in questo periodo, e a motivo del danno arrecato alle mura di Gerusalemme, il sovrano persiano Artaserse I diede ascolto alla richiesta di un suo ministro di origine giudaica, Neemia figlio di Acalia, e lo inviò come governatore dotato di ampi poteri a Gerusalemme (445). Giunto in città per dar man forte a Esdra, Neemia si dedicò innanzi tutto al, probabilmente non troppo grave, danno alle mura e a ricostituire la rete difensiva della città. Come già Esdra, anche Neemia trovò sia chi era favorevole alla sua opera riformatrice sia chi vi si opponeva. Tra questi ultimi i governatori di Ammon e Samaria, rispettivamente Tobia e Sanballat. I due governatori vedevano, e non a torto, nell'azione di Neemia un nuovo tentativo di realizzare l'unità amministrativa e, soprattutto, religiosa della Giudea minacciando di indebolire in tal modo la loro situazione di relativo potere nella zona, guadagnato, come si diceva, in virtù della politica di apertura portata avanti dal sacerdozio sadocita negli anni precedenti.

Neemia si concentrò sul rafforzamento, anche demografico, di Gerusalemme, prese provvedimenti sociali ed economici a favore sia del sacerdozio sia degli strati più deboli ed esposti della società. A quanto pare, infatti, si era andata assestando in Giudea una classe benestante che godeva, per i tempi, di discreti ricchezza e benessere a spese di una classe che si andava sempre più impoverendo e cadeva vittima della schiavitù per debiti. Costoro videro in Neemia una speranza e a lui rivolsero le loro suppliche, cfr. *Ne* 5,1-5:

Si alzò un gran lamento da parte della gente del popolo e delle loro mogli
contro i loro fratelli giudei. [2] Alcuni dicevano: «Noi, i nostri figli e le nostre
figlie siamo numerosi; ci si dia il grano perché possiamo mangiare e vivere!».
[3] Altri dicevano: «Dobbiamo impegnare i nostri campi, le nostre vigne e le
nostre case per assicurarci il grano durante la carestia!». [4] Altri ancora dicevano: «Abbiamo preso denaro a prestito sui nostri campi e sulle nostre vigne
per pagare il tributo del re. [5] La nostra carne è come la carne dei nostri
fratelli, i nostri figli sono come i loro figli; ecco dobbiamo sottoporre i nostri

figli e le nostre figlie alla schiavitù e alcune delle nostre figlie sono già state ridotte schiave; noi non abbiamo via d'uscita, perché i nostri campi e le nostre vigne sono in mano d'altri».

Le suppliche della parte più debole della popolazione non andarono deluse: Neemia cancellò i debiti e restituì ai poveri le terre che, a motivo dei debiti, avevano dovuto impegnare. Secondo il racconto biblico che, è bene tenerlo sempre presente, è una fonte di parte e della parte di Esdra e Neemia, ciò avvenne in modo non particolarmente traumatico ma in una assemblea plenaria del popolo in cui i ricchi – in minoranza – si impegnarono solennemente ad accettare i contenuti e i metodi della riforma.

Insieme a Esdra, inoltre, Neemia ebbe particolarmente a cuore la messa in opera di una vera e propria riforma religiosa basata sulla *Torah* di Mosè. Per rendere ben chiaro a tutto il popolo i contenuti della riforma si diede pubblica lettura di un «libro della legge», cfr. *Ne* 8,1-3:

Giunse il settimo mese; i figli d'Israele dimoravano nelle loro città, e tutto il popolo si radunò come un sol uomo nella piazza che sta dinanzi alla porta delle Acque. Dissero allo scriba Esdra di portare il libro della legge di Mosè, che il Signore aveva dato a Israele. ² Il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea degli uomini e delle donne e di quanti erano in grado d'intendere. ³ Sulla piazza che sta dinanzi alla porta delle Acque egli ne diede lettura dall'alba fino a mezzogiorno, davanti agli uomini, alle donne e a quanti erano in grado d'intendere. Gli orecchi di tutto il popolo erano volti al libro della legge.

È difficile per noi oggi identificare con precisione questo «libro della legge». Per lungo tempo gli studiosi hanno ritenuto si trattasse *sic et simpliciter* del *Pentateuco* nella sua intierezza. Col tempo si sono affermate posizioni meno radicali: potrebbe trattarsi del libro del *Deuteronomio* o anche di un'opera non confluita poi nella Bibbia ebraica quale noi oggi la conosciamo. In quest'ultima ottica c'è chi ha pensato al *Rotolo del Tempio*, un importante testo di Qumran di cui si dirà più avanti (cfr. Houtman, 1981).

In ogni caso, proprio la letteratura di Qumran ci ha insegnato (o dovrebbe averci insegnato) quanto sia arduo e anacronistico ragionare in termini "canonici" per la letteratura giudaica antica (cfr. Chiesa, 1998): è più ragionevole supporre che l'insieme di leggi portate da Esdra e Neemia in Gerusalemme alla metà del V secolo a.e.v. sia in seguito, in parte e in varia forma confluito in quella che per noi oggi è la Bibbia ebraica, anziché ritenere che i due riformatori avessero a loro disposizione il testo già completo anche del solo *Deuteronomio*.

Pensando di aver portato a termine la sua missione, Neemia, dopo il 433 a.e.v., fece ritorno alla corte persiana, cfr. *Ne* 13,6: «quando si faceva tutto questo, io non ero a Gerusalemme, perché nell'anno trentaduesimo di Artaserse re di Babilonia ero tornato presso il re».

In sua assenza, però, gli oppositori ripresero forza, al punto che i sacerdoti approntarono appartamenti nel tempio destinati all'ammonita Tobia, secondo quanto ci è riferito in un passo di non facile collocazione nell'economia dei libri di *Esdra* e *Neemia* (*Ne* 13,4-5).

Per questo motivo, Neemia si affrettò a far ritorno in patria e a rimetter mano alla riforma religiosa, riprendendo l'azione di allontanamento dalla comunità degli elementi stranieri o di non certa origine. Questa azione colpì anche il sommo sacerdote, la cui famiglia si era imparentata con Sanballat, il già citato governatore di Samaria. Secondo *Ne* 13,28: «Un figlio di Ioiada, figlio di Eliasib, sommo sacerdote, era genero di Sanballat, il coronita: io lo cacciai via da me». Bisogna tenere presente che anche Flavio Giuseppe ricorda questo episodio mettendolo esplicitamente in relazione con lo scisma samaritano. Secondo lo storico (*Antichità giudaiche* 11,309), Manasse, genero del governatore di Samaria, si sarebbe rifiutato di sottostare all'*aut aut* e avrebbe chiesto aiuto al suocero non volendo né perdere la carica di sommo sacerdote né la moglie Nikaso («sebbene amasse sua figlia Nikaso, non voleva, a causa sua, essere privato della carica sacerdotale, che era la più importante nello stato [...]»). Per questo motivo Sanballat gli promise che, oltre a renderlo governatore delle terre su cui lui stesso governava, gli avrebbe fatto mantenere la dignità sacerdotale, facendogli costruire un tempio sul monte Garizim, che diventerà il sacro monte dei samaritani.

Fin qui Flavio Giuseppe, che però pone il racconto circa un secolo dopo le vicende di Neemia, pur essendo evidente il riferimento proprio all'episodio citato in *Ne* 13,28. In questo periodo e in questo contesto dobbiamo quindi probabilmente porre le origini dello scisma samaritano: la comunità samaritana prende forma e si consolida in quanto separata dalla comunità giudaica e sua rivale. Il contrasto con Gerusalemme dà vita anche a una religiosità distinta con distinti luoghi di culto, in particolare, come si è detto, il monte Garizim e il santuario di Sichem, e distinte Sacre Scritture di riferimento: i samaritani considereranno loro Scrittura rivelata esclusivamente il *Pentateuco*, cioè i primi cinque libri della attuale Bibbia ebraica.

Di particolare importanza in questa seconda missione di Neemia fu l'attenzione data all'osservanza del riposo sabbatico, che Neemia constatò essere assolutamente disatteso dalla comunità: egli diede or-

dine che al tramonto del venerdì si chiudessero le porte di Gerusalemme, affinché non si potessero compiere commerci per l'intera giornata del sabato. Per assicurarsi che il comando venisse rispettato furono messi uomini di fiducia di Neemia davanti alle porte della città e, in seguito, questa incombenza fu trasferita ai leviti (*Ne* 13,22), a rimarcare il complesso intreccio tra potere religioso e potere civile, tratto caratteristico delle riforme di Esdra e di Neemia.

Il sacerdozio fu, ancora, il principale motore spirituale della comunità giudaica così rinnovata e si diede da fare per dare un fondamento ideologico ai recenti avvenimenti, ciò che portò, come si vedrà in maggior dettaglio più oltre, alla redazione dei libri delle *Cronache* e di *Esdra-Neemia*, mentre altra letteratura e, quindi, altra teologia nacquero anche da una opposizione più o meno esplicita a queste riforme. Basterà qui segnalare che è stato autorevolmente notato che libri biblici quali *Rut* e *Giona*, o, su un ben diverso piano, *Giobbe* e *Qohelet* paiono più o meno consapevolmente in polemica con i principali fondamenti del sadocitismo riformato da Esdra e Neemia, laddove propugnano da un lato la possibilità della salvezza per i pagani e dall'altro l'inconoscibilità della giustizia divina (cfr. Sacchi, 1994, pp. 148-78).

Dopo la riforma di Esdra e Neemia, la Giudea restò sotto l'amministrazione di fiduciari persiani. Questi fiduciari condivisero l'amministrazione con rappresentanti del sacerdozio sadocita giudaico che in questo periodo rafforzò la propria posizione di potere all'interno della comunità in quanto casta dei capi spirituali del popolo.

Gli ultimi anni del dominio persiano

Con la fine del libro di *Neemia* le nostre fonti per il periodo tra il ritorno di Neemia in Persia e la caduta dell'impero persiano si fanno molto più rare e vaghe. Qualche scarsa e frammentaria notizia ci giunge dai cosiddetti *Papiri di Elefantina* (cfr. *infra*, p. 123) e da Flavio Giuseppe.

Durante la dominazione persiana, Gerusalemme e la Giudea vissero un periodo di relativa tranquillità e prosperità in cui poterono anche batter moneta, ancorché solo di piccolo taglio, e godettero di una relativa benevolenza fiscale da parte dell'amministrazione dell'impero, peraltro particolarmente esosa. La situazione di tranquillità della Giudea non fu turbata in maniera sensibile neppure durante le rivolte che scoppiarono durante il regno di Artaserse III (358-338 a.e.v.), al tramonto dell'impero persiano.

2

L'età ellenistica (332-63 a.e.v.)

Alessandro Magno

Dopo oltre due secoli di dominio persiano, la Giudea venne conquistata dai macedoni, guidati da Alessandro Magno, che sconfisse i persiani di Dario III Codomanno nel 334 al Granico, nei pressi del Mar di Marmara, nell'odierna Turchia, e a Isso sul golfo di Iskendurun ancora nell'odierna Turchia, e proseguì la sua marcia conquistando la Fenicia, la Filistea e, nel 332 a.e.v., l'Egitto.

Solo alcune città tentarono senza successo una qualche resistenza, in generale il nuovo dominatore venne accettato e gli ebrei, secondo quanto ci narra Flavio Giuseppe, gli inviarono una delegazione di benvenuto ottenendo in cambio il permesso dal re di continuare a vivere secondo i propri costumi, come già avevano fatto sotto l'impero persiano. Secondo il racconto di Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 11,338), Alessandro non solo fece queste concessioni agli ebrei di Giudea, ma, su loro richiesta, le estese anche a quelli residenti in Babilonia e in Persia. Al di là del racconto sicuramente romanzato di Flavio Giuseppe, che sottolinea con grande enfasi l'entusiasmo di Alessandro nei suoi rapporti con i giudei, è probabile che il re non intendesse creare inutilmente situazioni di malcontento tra i suoi nuovi sudditi e abbia quindi ritenuto di non dover mutare la loro situazione di relativa autonomia di cui godevano sotto i persiani. Tale fu l'entusiasmo degli ebrei per questi provvedimenti di Alessandro che, sempre secondo il racconto di Flavio Giuseppe, «molti» di loro si arruolarono nell'esercito macedone sempre, ovviamente, a condizione di poter continuare a seguire le leggi dei loro antenati.

Lo sconvolgimento che l'esercito di Alessandro stava portando nel mondo circostante non riguardò quindi in maniera particolare gli ebrei, ma ormai la strada dell'ellenismo si andava aprendo in Giudea e la morte del giovane imperatore (323 a.e.v.) avrebbe provveduto a spianarla nel volgere di non troppi anni.

La Giudea dopo Alessandro Magno

Alessandro morì, giovanissimo, nel 323 a.e.v., e lasciò un immenso impero da spartire tra i suoi alti ufficiali, i cosiddetti "diadochi": Antigono I, Antipatro, Cassandro, Lisimaco, Tolomeo I, Seleuco I.

Come ci si poteva aspettare, i diadochi aprirono fin da subito le reciproche ostilità, cui tentarono di porre rimedio nel convegno di Triparadiso (321 a.e.v.): Antipatro fu fatto reggente, ad Antigono toccò la Frigia Maggiore, a Lisimaco la Tracia, a Tolomeo I l'Egitto, a Seleuco I toccò Babilonia e, con essa, la regione siro-palestinese. La pacificazione prospettata a Triparadiso fu di breve durata: Antigono I tentò di ampliare il suo potere a discapito di Seleuco I, governatore di Babilonia. A fronte delle mire espansionistiche di Antigono, gli altri diadochi si allearono e nella battaglia di Gaza (312 a.e.v.) sconfissero suo figlio Demetrio Poliorcete e Tolomeo I ne approfittò per annettersi la regione siro-palestinese, che in precedenza non risulta fosse stata coinvolta nelle varie lotte tra i diadochi. Flavio Giuseppe narra tuttavia che Tolomeo I, entrato a Gerusalemme a seguito della battaglia di Gaza, trattò gli ebrei "con durezza" (*Antichità giudaiche*, 12,4), ciò che ha fatto supporre ad alcuni studiosi che gli ebrei dovessero aver preso parte alle lotte in maniera non favorevole a Tolomeo.

La Giudea sotto i Tolomei (301-198 a.e.v.)

Il potere tolemaico sulla regione siro-palestinese e, di conseguenza, sulla Giudea si rafforzò e consolidò con la battaglia di Ipso (301 a.e.v.) che vide la morte di Antigono e della sua sempre risorgente aspirazione a ricreare l'impero di Alessandro Magno. Tolomeo I non prese parte attiva alla battaglia di Ipso, cui parteciparono Lisimaco e Seleuco I, ma nella spartizione delle province che ne seguì vide ufficializzato il suo potere sulla Giudea, che mantenne per sé e per i propri discendenti per circa un secolo.

Sulla situazione della Giudea sotto il potere dei Tolomei d'Egitto le nostre fonti sono scarse e non abbiamo quindi un chiaro quadro di come dovessero trovarsi gli ebrei in un periodo che fu comunque di notevole turbolenza. La Giudea faceva infatti parte di quella regione siriana alla quale i Seleucidi non avevano rinunciato e che tentarono più volte di riconquistare – alla fine con successo – nel corso del III secolo a.e.v. In ogni caso, il rapporto tra il sommo sacerdozio di Gerusalemme e il potere tolemaico non dovette essere particolarmente

problematico se abbiamo notizia di un solo episodio di tensione, quando, in un periodo difficile da collocare con precisione, il sommo sacerdote Onia II si rifiutò di pagare il tradizionale tributo in denaro dovuto al re (Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 12,158). Questo episodio, per quanto marginale, ha però una sua rilevanza storiografica in quanto mette in luce l'inizio o il consolidamento di una frattura nella società giudaica dell'epoca tra i sostenitori del potere tolemaico e quelli che invece appoggiavano i Seleucidi nella rivalità tra le due dinastie per il possesso della Giudea.

È infatti difficile pensare che Onia abbia azzardato un'azione del genere contro il potere tolemaico se non riteneva di poter contare sull'appoggio della potenza seleucide.

Al rifiuto del pagamento delle tasse da parte del sommo sacerdote Onia, Flavio Giuseppe collega l'episodio dei Tobiadi (*Antichità giudaiche*, 12,160 ss.), dal quale si evince con chiarezza la progressiva ellenizzazione e, quindi, laicizzazione di alcuni strati della società giudaica del tempo. Questo processo di ellenizzazione sarà foriero di ulteriori fratture con coloro che invece resteranno legati alla tradizione.

Grazie a questo racconto possiamo anche farci un'idea dell'organizzazione sociale di Gerusalemme: la società era divisa in popolo, assemblea degli anziani – formata da rappresentanti delle famiglie più in vista, da identificare molto probabilmente con il sinedrio – e, infine, quella che Flavio Giuseppe chiama *prostasia tou laou*, cioè la "reggenza del popolo", che conviveva, al vertice della città, con il sommo sacerdozio. Più precisamente pare che al sommo sacerdozio spettassero oltre che, come ovvio, gli affari religiosi, anche l'amministrazione civile e penale, mentre al reggente del popolo la raccolta delle tasse che dovevano essere trasferite nelle casse del re. Il reggente doveva anche, annualmente, pagare alle casse reali una somma presa dagli emolumenti derivanti dalla sua posizione. A quanto pare, nel secondo terzo del III secolo a.e.v. questo stato di cose iniziò a cambiare e vi furono tensioni tra le due amministrazioni. Uno dei membri più autorevoli dell'assemblea degli anziani, Giuseppe figlio di Tobia, fu nominato reggente dal re, al quale aveva promesso di aumentare le entrate derivanti dalle tasse: per questo motivo Giuseppe fu nominato anche esattore delle tasse per tutta la provincia.

Questo fatto diede un impulso decisivo allo sviluppo sociale nella zona e in particolare a Gerusalemme, dove inizia a formarsi una classe decisamente benestante sempre più lontana e staccata dal resto della popolazione. Questo distacco è ancora più marcato dal fatto

che la ricchezza nasce e si accumula proprio in virtù dello sfruttamento delle classi più deboli, in particolare dei contadini: i *Papiri di Zenone* (cfr. *infra*) ci informano di tensioni che sfociavano talvolta in atti di violenza e sopraffazione a causa della pressione fiscale esercitata dagli emissari del re. Anche Ben Sira ci informa di tali disparità nella società gerosolimitana dell'epoca, si veda ad esempio *Sir* 8,1-2:

Non contrastare con un potente per non cadere nelle sue mani. [2] Non litigare con un uomo ricco, perché non ti schiacci col suo peso; l'oro è stato la perdizione per molti e ha pervertito il cuore dei re.

O, ancora, *Sir* 13,2-8:

Non sollevare un peso troppo grande per te, non frequentare chi è più forte e più ricco di te. Perché accostare la brocca con la pentola? Se l'una cozza, l'altra si spezza. [3] Il ricco fa l'ingiustizia e poi anche minaccia, il povero subisce l'ingiustizia e chiede perdono. [4] Se gli sei utile, ti sfrutta, se hai bisogno, ti abbandona. [5] Se possiedi, starà con te, e ti spoglierà senza il minimo rimorso. [6] Se ha bisogno di te, t'imbroglia, ti sorride, ti dà speranze, chiede gentilmente: «Ti occorre qualcosa?». [7] Ti farà vergognare con i suoi pranzi, fino a quando non ti spillerà due o tre volte tanto; così alla fine sarà lui a deriderti, dopo, ti vedrà ma ti eviterà, anzi scuoterà la testa su di te. [8] Bada a non farti ingannare, affinché non sia umiliato per la tua leggerezza.

Quelle disparità già presenti all'epoca di Esdra e Neemia si vanno quindi radicalizzando sotto i Tolomei.

Alcune importanti notazioni sulla situazione socioeconomica della regione siro-palestinese nella metà del III secolo a.e.v. ci sono offerte da un gruppo di papiri scoperti nel 1915, i cosiddetti *Papiri di Zenone*, cui abbiamo già accennato. Si tratta di un archivio epistolare del segretario di un ministro di Tolomeo II Filadelfo (285-246). Nel 259 a.e.v. Zenone fu mandato in Siria e in Giudea e le sue lettere si riferiscono a commerci di vario tipo con l'Egitto, mettendo in rilievo la mancanza di libertà commerciale di Siria, Giudea ed Egitto, in quanto ogni operazione doveva avere il beneplacito dell'amministrazione centrale, rappresentata, appunto, da Zenone.

L'archivio di Zenone è utile anche per comprendere il notevole grado di ellenizzazione di alcuni strati della società giudaica dell'epoca: nell'archivio di Zenone troviamo infatti alcune lettere in greco di un ricco ebreo di nome Tobia che non ha alcun problema a usare espressioni di chiara matrice pagana (cfr. Tcherikover, Fuks, 1957-63).

La Giudea sotto i Seleucidi (198-63 a.e.v.)

Sempre nell'ambito delle mai sopite rivalità tra i successori di Alessandro Magno, la Giudea passò sotto il dominio dei Seleucidi di Siria quando Antioco III (223-187 a.e.v.) sconfisse le truppe di Tolomeo V Epifane nel 198 a.e.v., nella battaglia del Panion, località alle pendici del monte Hermon nelle alture del Golan, nota oggi col nome arabo di Banias.

Secondo il racconto di Flavio Giuseppe, la Giudea, prostrata dalle lunghe lotte tra Tolomei e Seleucidi, accolse i vincitori senza opporre resistenza, e anzi gli ebrei aiutarono Antioco III nell'assedio contro la guarnigione egiziana che ancora resisteva nella cittadella di Gerusalemme, la cosiddetta "Akra" (*Antichità giudaiche*, 12,129 ss.).

Questo atteggiamento fu ricompensato dal sovrano seleucide con una notevole autonomia religiosa e politica e con un certo numero di esenzioni fiscali. In una lettera riportata da Flavio Giuseppe, Antioco III specifica a un suo governatore che i giudei, in virtù dell'ottima accoglienza che gli hanno riservato al momento del suo arrivo, conserveranno il diritto di reggersi secondo le «leggi patrie», e godranno, addirittura, di un triennio di totale esenzione fiscale (*Antichità giudaiche*, 12,142 ss.). Non si può essere certi dell'autenticità del documento né della misura dell'entusiasmo di Antioco III nei confronti dei giudei, che sono infatti state messe in dubbio dalla critica moderna (ma cfr. Bickerman, 1935), resta comunque il fatto che non vi è ragione di dubitare di una qualche forma di gratitudine del nuovo dominatore nei confronti di coloro che si erano con tanto zelo dimostrati suoi alleati.

Antioco volse poi le sue mire all'Asia Minore venendo però in tal modo in attrito con Roma, cui chiesero soccorso alcune città greche. La tensione aumentò fino a sfociare in guerra aperta con l'invasione della Grecia da parte di Antioco III, che venne sconfitto da Roma prima alle Termopili (191 a.e.v.), quindi a Magnesia sul Sipilo (190 a.e.v.). A seguito di questi avvenimenti i romani imposero ad Antioco la pace di Apamea (188 a.e.v.), in base alla quale il sovrano seleucide si vide costretto a cedere ai romani i suoi possedimenti in Asia Minore fino al Tauro, gli elefanti e la flotta e a pagare inoltre una multa di 15.000 talenti, lasciando in ostaggio ai romani suo figlio Antioco. A motivo probabilmente della difficile situazione economica venutasi a creare per la necessità di pagare questa enorme somma ai romani, Antioco si dette a nuove guerre e morì pochi anni dopo, durante il saccheggio del tempio di Susa (187 a.e.v.). Gli successe suo figlio Seleuco IV.

Senza soffermarci troppo sulle intricate vicende della successione ad Antioco III, basterà qui ricordare che il figlio suo omonimo, che era in ostaggio presso i romani, tornò in patria grazie a uno scambio di prigionieri. In breve Antioco usurpò il trono dopo l'assassinio di Seleuco IV. Antioco IV regnò non molti anni, dal 175 al 164 a.e.v., ma la sua azione di governo ebbe fortissime e indelebili ripercussioni sulla nazione giudaica e i suoi abitanti.

Di ritorno dall'Egitto, contro cui nel frattempo erano riprese le ostilità, Antioco IV mise in atto una violenta repressione contro Gerusalemme e la Giudea: repressione che, secondo le fonti a nostra disposizione, ebbe un carattere essenzialmente religioso. Prima di partire per la campagna d'Egitto, il sovrano aveva nominato sommo sacerdote l'ultimo rappresentante della dinastia sadocita, Yeoshua, fratello di Onia III. È bene sottolineare che Yeoshua, ancorché di stirpe sadocita, è un *usurpatore* perché, né più né meno, compra il sommo sacerdozio da Antioco IV, secondo quanto ci narra il secondo libro dei *Maccabei* (*2Mc* 4,7), mentre secondo Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche*, 12,237 ss.) il passaggio sarebbe stato legittimo e indolore. Sulla fine di Onia III Flavio Giuseppe dà una doppia versione: in *La guerra giudaica* Onia III avrebbe fondato un tempio in Egitto, mentre nelle *Antichità* (come del resto in *2Mc*) sarebbe stato trasferito e poi, forse, ucciso ad Antiochia (sulla questione cfr. Parente, 1994).

In ogni caso la politica di Yeoshua è volta a una radicale ellenizzazione della Giudea, e di Gerusalemme in particolare che dovette essere, al di là del racconto fortemente ostile nei suoi confronti dei libri dei Maccabei, più politica e culturale che religiosa. A Yeoshua, che per rendere il più possibile evidente la sua politica filoellenica aveva cambiato il suo nome in Giasone, succede nel 172 Menelao, che ottiene il sommo sacerdozio usando la stessa tecnica del suo predecessore e costringendo quest'ultimo alla fuga. Si legge infatti in *2Mc* 4,23-26:

Giasone mandò Menelao, fratello del già menzionato Simone, a portare al re denaro e a presentargli un memoriale su alcuni affari importanti. [24] Ma quello, fattosi presentare al re e avendolo ossequiato con un portamento da persona autorevole, si accaparrò il sommo sacerdozio, superando l'offerta di Giasone di trecento talenti d'argento. [25] Munito delle disposizioni del re, si presentò di ritorno, non avendo con sé nulla che fosse degno del sommo sacerdozio, ma avendo le manie di un tiranno unite alla ferocia di una belva. [26] Così Giasone, che aveva tradito il proprio fratello, fu tradito a sua volta da un altro e fu costretto a fuggire nel paese dell'Ammanìtide.

Con Menelao, la stirpe sadocita si estingue definitivamente e per la prima volta sale alla carica religiosa più importante in Giudea un non sadocita, che resterà al suo posto per un decennio (172-162) tra i più densi di avvenimenti del periodo. Se infatti dobbiamo credere al racconto non proprio lineare delle poche fonti a nostra disposizione, Onia IV, ultimo rappresentante della stirpe sacerdotale sadocita, fuggì in Egitto, dove fondò un tempio. In ogni caso Onia IV restò completamente estraneo ai fatti di Giudea.

Durante il pontificato di Menelao si verifica la durissima repressione contro gli ebrei da parte di Antioco IV, vividamente descritta nel secondo libro dei *Maccabei*. Giasone, dopo che si era sparsa la voce infondata della morte di Antioco, tenta di riprendersi Gerusalemme ma ottiene come risultato il ritorno del sovrano, convinto che la Giudea si stesse ribellando. Secondo il racconto di *2 Maccabei* la reazione di Antioco è violentissima (*2Mc* 5,11-20):

Quando il re venne a conoscenza di questi fatti, concluse che la Giudea stava ribellandosi. Perciò tornando dall'Egitto, furioso come una belva, prese la città con le armi [12] e diede ordine ai soldati di colpire senza risparmio quanti capitavano e di uccidere quelli che si rifugiavano nelle case. [13] Vi fu massacro di giovani e di vecchi, sterminio di uomini, di donne e di fanciulli, stragi di fanciulle e di bambini. [14] Ottantamila in quei tre giorni furono spacciati, quarantamila nel corso della lotta e in numero non inferiore agli uccisi furono quelli venduti schiavi. [15] Non sazio di questo, Antioco osò entrare nel tempio più santo di tutta la terra, avendo a guida quel Menelao che si era fatto traditore delle leggi e della patria, [16] e afferrò con empie mani gli arredi sacri; quanto dagli altri re era stato deposto per l'abbellimento e lo splendore del luogo e per segno d'onore, egli lo saccheggiò con le sue mani sacrileghe. [17] Antioco si inorgoglì, non comprendendo che il Signore si era sdegnato per breve tempo a causa dei peccati degli abitanti della città e per questo c'era stato l'abbandono di quel luogo. [18] Se il popolo non si fosse trovato implicato in molti peccati, come era avvenuto per Eliodoro, mandato dal re Seleuco a ispezionare la camera del tesoro, anche costui al suo ingresso sarebbe stato colpito da flagelli e sarebbe stato distolto dalla sua audacia. [19] Ma il Signore aveva eletto non già il popolo a causa di quel luogo, ma quel luogo a causa del popolo. [20] Perciò anche il luogo, dopo essere stato coinvolto nelle sventure piombate sul popolo, da ultimo ne condivise i benefici; esso, che per l'ira dell'Onnipotente aveva sperimentato l'abbandono, per la riconciliazione del grande Sovrano fu ripristinato in tutta la sua gloria.

La repressione assume un carattere marcatamente religioso col decreto di Antioco (cfr. *1Mc* 1,41-61) contro ogni pratica religiosa giudaica: furono proibiti nel tempio gli olocausti, i sacrifici e le libagioni, fu imposto di profanare i sabati e le feste e di contaminare il santuario e

i fedeli, di innalzare altari pagani e sacrificare carni ritenute impure, fu proibita la circoncisione. Per chi trasgredisse queste imposizioni o venisse trovato in possesso di un libro sacro fu istituita la pena di morte. Nel 167 a.e.v. Antioco IV impose nel tempio di Gerusalemme un altare pagano, che viene per solito ricordato come «l'abominio della desolazione», cfr. *Dn* 9,27:

sull'ala del tempio porrà un'abominazione desolante, finché rovina e ineluttabile sorte si riverserà sul devastatore!

Il vero motivo di una repressione così dura e mirata all'aspetto religioso non è tuttavia chiaro. Secondo alcuni, Antioco IV avrebbe agito in realtà su istigazione degli ebrei filelleni; questi, desiderosi di consolidare il loro potere, volevano fare di Gerusalemme e della Giudea un centro in nulla e per nulla diverso dalle altre province dell'impero, togliendo la religione dal centro degli interessi della vita del popolo; ed è inutile dire che un programma del genere non poteva che essere appoggiato dal sovrano seleucide (Bickerman, 1937, ma cfr. Baumgarten, 2007). Come al solito è difficile avere un quadro chiaro della situazione per la scarsità e soprattutto la poca obiettività delle fonti. Quello che si può dire con certezza è che, a un certo punto del dominio seleucide, in Giudea la pressione ellenistica divenne particolarmente pesante e contribuì ad accentuare la frattura fra chi accettava la situazione con fin eccessivo entusiasmo e chi iniziava a trovarla intollerabile.

L'esperienza maccabaica e asmonaica (167-63 a.e.v.)

In *1Mc* 2,1 ss. troviamo descritto lo scoppio di una rivolta destinata a estendersi e infine ad avere la meglio sui Seleucidi.

A Modin, località a circa 30 km a nord-ovest di Gerusalemme, il sacerdote Mattatia si rifiutò di partecipare a un rito pagano e reagì all'imposizione in maniera violenta uccidendo il delegato seleucide e un ebreo che invece si era dimostrato disposto a partecipare al rito. Quello che poteva essere un gesto isolato prese una diversa direzione a seguito della fuga di Mattatia e dei suoi quattro figli sulle montagne circostanti, da cui ebbe inizio una serie di azioni di guerriglia contro i Seleucidi. Alla morte di Mattatia, il comando della rivolta fu assunto da suo figlio Giuda, che prese il nome – dal significato incerto – di "Maccabeo" con il quale passerà alla storia insieme ai suoi fratelli. Nel giro di un anno, tra il 166 e il 165 a.e.v., gli ebrei guidati da

Giuda Maccabeo ottennero tre importanti vittorie sui Seleucidi, comandati dal luogotenente di Antioco IV, Lisia. Il quale Lisia, ripetutamente sconfitto, fece ritorno ad Antiochia, dove iniziò a preparare la rivincita (*1Mc* 4,35). Giuda e i suoi, a questo punto, poterono rientrare in Gerusalemme e procedere alla ridedicazione del tempio che, come si ricorderà, era stato profanato da Antioco IV. *1Mc* 4,35 descrive lo stato del tempio dopo la profanazione come apparve ai partigiani ebrei:

> Videro così il santuario deserto, l'altare profanato, le porte bruciate, le piante cresciute nei cortili come in un bosco o come su una montagna, le celle in rovina.

Giuda dunque affidò a sacerdoti «senza macchia» (*1Mc* 4,42) la riconsacrazione del tempio, che fu sancita con una solenne cerimonia il 25 del mese ebraico di Kislew del 164. Data questa che fu (ed è) ricordata nella liturgia ebraica con la festa di Hannukkah.

A seguito delle vittorie ottenute, Giuda riuscì ad stipulare con il nuovo sovrano seleucide, Antioco Eupatore, un trattato molto vantaggioso per gli ebrei, ai quali era garantita la libertà religiosa. Trattato che venne rispettato anche dal successore di Antioco, Demetrio. Il potere dei Seleucidi a Gerusalemme doveva comunque essere ancora notevole se Demetrio ebbe facoltà di nominare il nuovo sommo sacerdote nella persona di Alcimo. E del resto una forte e minacciosa fazione vicina ai Seleucidi restava in possesso della cittadella di Gerusalemme.

A questo punto, per una parte della società giudaica, la lotta poteva dirsi conclusa: gli asidei, quegli ebrei più attaccati alla tradizione religiosa del popolo, erano soddisfatti del trattato che garantiva loro la libertà di culto nel tempio riconsacrato. Diverse erano la sensibilità e le aspirazioni dei Maccabei e di quegli ebrei che in loro si riconoscevano che volevano, in prospettiva, la definitiva liberazione della Giudea dal potere seleucide.

Dopo la morte in battaglia di Giuda (160 a.e.v.), il potere passò a suo fratello Gionata, che lo tenne fino al 143 a.e.v. La prima fase del comando di Gionata fu tutt'altro che facile, dal momento che si trovò a gestire una violenta controffensiva dei Seleucidi, guidati da Bacchide, il comandante delle truppe. Gionata, con suo fratello Simone, riuscì comunque a battere in alcune occasioni Bacchide, che si vendicò per questo su quegli ebrei che avevano chiesto il suo intervento. Gionata approfittò di questa situazione favorevole per chiedere una pace onorevole e uno scambio di prigionieri al comandante siriano. Secon-

do *1 Maccabei* Bacchide accettò l'offerta e se ne andò dalla Giudea e «non pensò più di tornare nel loro territorio» (*1Mc* 9,72). Gionata seppe far buon uso del periodo di pace che seguì (158-153 a.e.v.), sfruttando al meglio le sue qualità diplomatiche, in occasione dei problemi interni al regno seleucide, minacciato da un avventuriero di nome Alessandro Bala dietro cui stavano i nemici di sempre dei Seleucidi, cioè i Tolomei d'Egitto.

Nel 153, Gionata era in grado di rifortificare Gerusalemme e di assumere per sé il titolo di sommo sacerdote. Nonostante gli indubbi successi di Gionata, seguiti peraltro a un periodo difficile, quest'ultimo atto non dovette essere gradito a quegli ebrei legati alla tradizione religiosa del popolo, secondo la quale il potere laico e quello religioso andavano tenuti separati (cfr. Chiesa, 1977). La vittoria di Alessandro Bala andò a tutto vantaggio di Gionata, che venne addirittura invitato alle nozze del nuovo sovrano di Siria con Cleopatra, figlia di Tolomeo Filometore, sovrano d'Egitto.

Dopo la morte di Alessandro Bala (145 a.e.v.) e la presa del potere da parte del sovrano seleucide legittimo, Demetrio II, Gionata si dedicò, sempre con notevole successo, al consolidamento e all'ampliamento del suo regno sia dal punto di vista militare sia da quello diplomatico, stringendo e rinnovando alleanze con Roma e Sparta, fino a che non venne sconfitto, con l'inganno, preso in ostaggio e ucciso da Trifone, nuovo pretendente al trono seleucide in quanto tutore del troppo giovane figlio di Alessandro Bala, Antioco VI (142 a.e.v.).

A Gionata succede il fratello Simone che reggerà la Giudea dal 142 al 135 a.e.v. Con Simone l'indipendenza della Giudea, anche se già in atto, viene ufficialmente sancita quando il sovrano Demetrio II accetta, su richiesta del sovrano giudeo, di liberare la regione dalle tasse dovute al re. Da questa posizione di particolare forza, Simone si può dedicare all'opera di rafforzamento intrapresa da suo fratello e nel 142 espugna la cittadella di Gerusalemme, ancora in mano a una guarnigione seleucide. Con una qualche enfasi, *1Mc* 14,8-15 descrive gli anni di pace in cui visse la Giudea sotto Simone:

In pace si diedero a coltivare la loro terra e la terra dava i suoi prodotti e gli alberi dei campi il loro frutto. [9] I vecchi sedevano sulle piazze, interessandosi del bene comune, mentre i giovani indossavano vesti di gloria, e armature per la guerra. [10] Alle città provvide alimenti e le munì di fortificazioni; la fama della sua gloria pervenne fino all'estremità della terra. [11] Ristabilì la pace nel paese e Israele ne provò una grande gioia. [12] Ciascuno sedeva sotto la sua vite e sotto il suo fico, e non vi era chi incutesse loro timore. [13] Chi li combatteva venne meno nel paese e in quei giorni anche i re furono battuti. [14] Rinvigorì

tutti gli umili del suo popolo, fu zelante della legge e scacciò ogni empio e malvagio. [15] Rese glorioso il luogo santo, e lo rifornì di vasi sacri.

La Giudea era comunque destinata a trovarsi implicata nelle complesse vicende del regno seleucide e Simone si trovò in contrasto con il fratello di Demetrio II, Antioco VII.

Simone con due figli venne ucciso da suo genero Tolomeo, ansioso di ingraziarsi il re seleucide e ottenere da lui il potere sulla regione (135 a.e.v.).

In questo momento di grande difficoltà il potere passa al figlio sopravvissuto di Simone, Giovanni Ircano (135-104 a.e.v.), con il quale inizia la dinastia degli Asmonei, poiché Simone aveva ottenuto l'ereditarietà del titolo sia di re sia di sommo sacerdote. Con Giovanni Ircano la forza propulsiva che aveva portato alla rivolta maccabaica è ormai definitivamente esaurita e la sua azione politica è quella di un vero e proprio sovrano ellenistico dedito non più alla difesa dell'indipendenza, ma all'ampliamento dei confini del regno. Innanzi tutto riuscì a respingere l'attacco di Antioco VII, pur a seguito di un patto non certo vantaggioso. Il re seleucide accettò infatti di ritirarsi dalla Giudea solo a fronte del pagamento di un forte riscatto. In tal modo Ircano riuscì anche a guadagnarsi l'appoggio e l'amicizia di Antioco, seguendolo nelle sue campagne contro i parti, dove questi trovò la morte (129 a.e.v.).

Ircano poté quindi dedicarsi, come si diceva, all'ampliamento del regno, sconfiggendo in rapida sequenza samaritani e idumei. Egli seppe anche governare con mano ferma le varie fazioni in cui si andava frammentando la società giudaica dell'epoca. Sappiamo in particolare che, dopo un iniziale appoggio ai farisei, Giovanni Ircano venne da loro attaccato e calunniato, motivo per cui passò ai sadducei e fece abolire le norme, religiose evidentemente, che i farisei avevano prescritto al popolo minacciando anzi di sanzioni chi si fosse ostinato a osservarle (cfr. Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 13,298 ss.). Secondo Flavio Giuseppe, questa azione gli alienò le simpatie degli strati più bassi della popolazione, che si riconoscevano nei farisei, mentre i sadducei «si curavano soltanto dei ricchi e non avevano seguito tra le masse» (Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 13,294 ss.). Dopo trentuno anni di quello che Flavio Giuseppe definì un «regno eccellente», Ircano morì lasciando cinque figli, fra i quali, dopo varie vicende dinastiche che si conclusero con l'uccisione della madre e l'imprigionamento degli altri fratelli, ebbe la meglio Aristobulo I, che regnò un solo anno. In questo unico anno di regno, Aristobulo riuscì comunque ad allargare ulteriormente i confini della Giudea a danno

degli iturei. Secondo Flavio Giuseppe, morì reso folle dal rimorso per l'uccisione di suo fratello Antigono.

Ad Aristobulo I successe suo fratello Alessandro Ianneo (104-76 a.e.v.), che fu incoronato dalla moglie di Aristobulo, Alessandra. Ianneo non fu diverso da suo fratello: esordì infatti come re mettendo a morte un suo fratello che, secondo Flavio Giuseppe, macchinava contro di lui per il trono ed elesse la guerra a sua pressoché esclusiva attività, conquistando diverse città costiere.

Per quanto concerne la politica interna, Ianneo represse in un bagno di sangue una vera e propria guerra civile guidata secondo ogni probabilità dai farisei. Durante una celebrazione religiosa Ianneo fu accusato di indegnità a ricoprire l'ufficio di sommo sacerdote e reagì facendo uccidere, secondo il racconto di Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 13,373), seimila persone.

Flavio Giuseppe dice che la reazione fu dovuta all'ira del re per questa accusa: più probabilmente Ianneo avrà approfittato dell'occasione per sbarazzarsi di quegli ambienti tradizionalisti a lui ostili. Un secondo, più ampio, tentativo di rivolta interna fu represso ancor più duramente: in sei anni di guerra civile, i mercenari di Ianneo uccisero oltre seicentomila giudei. All'incirca nell'88 a.e.v., i rivoltosi chiesero allora aiuto al sovrano seleucide Demetrio Eucaro il quale però, dopo alterne vicende belliche contro Alessandro Ianneo, si ritirò, probabilmente trovando la situazione più difficile di quel che si aspettava. A questo punto i rivoltosi furono abbandonati alla vendetta di Alessandro Ianneo, che, durante un banchetto, ne fece crocefiggere ottocento mentre le mogli e i figli dei suppliziati venivano a loro volta trucidati davanti ai loro occhi. Questo episodio è, con ogni probabilità, uno dei pochi eventi storici ricordati esplicitamente in un testo di Qumran, il cosiddetto *pesher* a Naum (fr. 3 + 4 col. 1):

[1] [... (*Naum* 2,12)]: dimora per gli empi delle nazioni. «Poiché un leone si muoveva per entrare lì, un cucciolo di leone, [2] [senza che nessuno lo fermi». La sua interpretazione si riferisce a Deme]trio, re di Yavan che volle entrare in Gerusalemme su consiglio di coloro che cercano interpretazioni facili, [3] [... in] mano ai re di Yavan, da Antioco fino all'apparizione dei capi dei Kittim. Ma dopo, essa sarà calpestata [4] [...] *vacat* (*Naum* 2,13): «Il leone prende il sufficiente per i suoi cuccioli e lacera una preda per la sua leonessa; [5] [riempie di prede la sua caverna e la sua tana di carogne». L'interpretazione della citazione] si riferisce al Leone Furioso che colpisce con i suoi nobili e gli uomini del suo consiglio [6] [... E quanto a ciò che è detto. (*Naum* 2,13): "riempie di prede] la sua caverna e la sua tana di carogne". *vacat*. La sua interpretazione si riferisce al Leone Furioso [7] [che riempì la sua tana con una moltitudine di cadaveri, eseguendo ven]dette contro i cer-

catori di interpretazioni facili, che appese uomini vivi [8] [all'albero, commettendo un abominio che non si commetteva] in Israele dall'antichità, poiché è terribile per l'appeso vivo all'albero. (*Naum* 2,14): «Eccomi qui, contro [di te]! [9] Oraco[lo del Signore degli Eserciti. Brucerò nel fuoco la tua moltitudine] e la spada divorerà i tuoi cuccioli. Estirpe[rò dalla terra] le prede *vacat*. [10] e non [si sentirà più la voce dei tuoi messaggeri». La sua inter]pretazione: "La tua moltitudine" sono le sue bande di soldati [...]; "i suoi cuccioli" sono [11] i suoi nobili [e i membri del suo consiglio, dal momento che ...] e "i suoi bottini" è la ricchezza che am[massarono i sacerdo]ti di Gerusalemme che [12] essi consegneranno [... E]fraim, sarà dato Israele [...] *vacat* (cfr. García Martínez, Martone, 1996).

Mandato in esilio il resto degli oppositori, Alessandro Ianneo poté regnare senza più problemi interni, continuando a impegnarsi in varie guerre, fino a che la morte lo colse, già provato da eccessi di ogni tipo, nel 76 a.e.v. Dando prova di lungimiranza politica, Alessandro Ianneo, prima di morire, consigliò sua moglie Alessandra Salome (76-67 a.e.v.) di riappacificarsi con i farisei, il cui favore le avrebbe assicurato la pace sociale. Alessandro lasciò due figli, Aristobulo II e Ircano II, ma dispose che il regno toccasse alla loro madre, la quale seguì il consiglio del marito di riappacificarsi con i farisei. Alessandra Salome fu abile politica e di abilità e spregiudicatezza aveva già dato prova in passato. I nove anni del suo regno furono prosperi e relativamente pacifici, anche se la rivalità tra i suoi due figli gettò le basi di una nuova guerra civile.

Alessandra nominò sommo sacerdote suo figlio Ircano II, meno portato del fratello all'attività politica e del fratello meno avido di potere. Con Ircano II sommo sacerdote e Alessandra regina, in pratica i farisei riebbero il potere religioso sul popolo e tutti i privilegi di cui erano stati privati da Alessandro Ianneo. Il potere sempre maggiore che andavano acquistando i farisei non piaceva però ad Aristobulo, che, una volta ammalatasi la madre, iniziò a cercare alleati per un colpo di stato.

Alla morte di Alessandra (67 a.e.v.) la situazione precipitò: Ircano prese il potere e suo fratello gli dichiarò immediatamente guerra, alla fine della quale, ci fu, per dir così, un'intesa che vide Aristobulo II re, mentre Ircano, secondo Flavio Giuseppe, avrebbe dovuto vivere «in pace, senza prendere parte agli affari pubblici» trascorrendo «una vita tranquilla» (*Antichità giudaiche* 14,6).

Ircano II trovò però un alleato in Antipatro, figlio del governatore dell'Idumea, a suo tempo convertito a forza da Alessandro Ianneo. Antipatro in realtà era convinto di poter disporre a suo piacimento di

Ircano II una volta che si fosse reinsediato sul trono e si diede quindi da fare in questo senso; egli ottenne anche l'aiuto di un principe arabo di nome Areta e riuscì a sconfiggere Aristobulo, il quale tuttavia non si diede per vinto. Alla fine i due fratelli si risolsero a rivolgersi a Roma, nuova potenza internazionale che si stava affacciando nella regione in maniera sempre più invadente, sotto la guida di Pompeo.

Dopo un primo appoggio ad Antipatro, i rapporti tra questi e Pompeo si guastarono e, nel 63 a.e.v., le truppe romane entrarono in Gerusalemme, la città divenne tributaria di Roma e furono annullate tutte le conquiste dei re Asmonei, sicché la Giudea perse l'indipendenza e rientrò nei suoi confini originari. A capo della Giudea restò, nominalmente, Ircano II, che, privato del titolo di re, poté mantenere solo quello di sommo sacerdote. Tuttavia, per quanto riguarda gli affari interni della regione, il vero vincitore della guerra civile scoppiata tra i due fratelli fu l'idumeo Antipatro, come risulta evidente dal fatto che ebbe in seguito facoltà di nominare i suoi due figli, Fasaele ed Erode, rispettivamente governatori di Gerusalemme e di Galilea. Pompeo lasciò Scauro come governatore della Siria e, nel 61 a.e.v., tornò in trionfo a Roma portando con sé come ostaggio Aristobulo II e i suoi figli, Alessandro e Antigono, insieme a un numeroso gruppo di ebrei.

Con l'azione di Pompeo si chiude il breve periodo di indipendenza dello stato giudaico seguito all'azione degli Asmonei e la Giudea entra definitivamente nell'orbita del dominio romano, incardinata, non è chiaro se direttamente o no, nella provincia di Siria.

Il settarismo

Si è già accennato al fatto che la diffusione e la penetrazione dell'ellenismo fece sorgere in seno al giudaismo gruppi che si caratterizzarono alcuni per la marcata opposizione alla dilagante ellenizzazione dei costumi religiosi, altri per una maggiore acquiescenza.

Di questi gruppi sappiamo in realtà poco. Pur essendo infatti quello in esame un periodo marcato da una forte frammentazione religiosa all'interno del mondo giudaico, è rarissimo – per non dire inesistente – il caso di opere che si riallaccino *esplicitamente* a questo o quel gruppo, fatto, questo, che complica non poco il lavoro di chi deve individuare le caratteristiche ideologiche e teologiche delle varie fazioni. In un passo famoso, Flavio Giuseppe così ripartisce i gruppi giudaici dell'epoca (*Antichità giudaiche* 13,171):

Ora in questo periodo vi erano tra i giudei tre correnti di pensiero che tenevano opinioni diverse riguardo alle cose umane. La prima corrente è detta dei farisei, l'altra dei sadducei, la terza degli esseni.

Studi recenti hanno però messo in luce come un ruolo importante nella religiosità del secondo tempio sia stato giocato da gruppi o persone cui dobbiamo le opere (o almeno alcune opere) cosiddette "apocalittiche", di cui si dirà più avanti.

Gli esseni e i manoscritti di Qumran

Al contrario di altri gruppi religiosi giudaici dell'epoca, gli esseni non sono citati né nel Nuovo Testamento né nella letteratura rabbinica. Prima della scoperta dei manoscritti di Qumran (cfr. *infra*, pp. 63 ss.), per le notizie sugli esseni ci si doveva riferire esclusivamente ai resoconti di Flavio Giuseppe, Filone e Plinio il Vecchio (senza tenere conto di altre descrizioni più tarde essenzialmente dipendenti da queste). Stando a queste notizie gli esseni vivevano in quelle che sono state definite comunità "monastiche" diffuse in tutto il territorio, dalle quali, a quanto pare, erano escluse le donne. Nelle comunità esseniche, i beni dei singoli membri erano messi in comune ed era riservata la massima attenzione all'osservanza e allo studio della *Torah* mosaica, all'applicazione delle leggi riguardanti il riposo sabbatico e in particolare alle regole di purità. L'ingresso nel gruppo era regolato da un ben preciso *cursus*: dopo un anno di noviziato, i proseliti divenivano esseni, ma per altri due anni non potevano prendere parte ai pasti in comune. I candidati dovevano giurare la loro fede a Dio, la giustizia nei confronti degli uomini, l'odio verso ogni falsità, la rigorosa osservanza di tutte le regole del gruppo. Solo dopo questo passo, i nuovi arrivati potevano prendere parte ai pasti in comune. Secondo Flavio Giuseppe, il gruppo constava di circa quattromila persone.

Fin dalle prime scoperte di Qumran, gli studiosi notarono numerose analogie fra questi testi e le descrizioni delle fonti classiche degli esseni. In base a queste analogie si è per lungo tempo affermato che la setta di Qumran sarebbe stata una setta essenica. In realtà, i manoscritti di Qumran e il gruppo a essi legato presentano anche numerose differenze rispetto a quello che degli esseni ci narrano Flavio Giuseppe e gli altri autori più sopra citati. In questa sede basterà ricordare il fatto che i manoscritti (e l'insediamento) di Qumran rappresentano certamente un piccolo gruppo in forte polemica col tempio di

Gerusalemme, laddove gli esseni, come si è visto, erano diffusi e, relativamente, numerosi: sicuramente molto più numerosi del ristretto gruppo che faceva riferimento all'insediamento di Qumran. Gli esseni, inoltre, pur vivendo, almeno alcuni di loro, in comunità isolate, non avevano alcun atteggiamento polemico nei confronti del tempio di Gerusalemme e del sacerdozio ufficiale. Per la nostra conoscenza del gruppo degli esseni restano quindi ancora fondamentali i resoconti delle fonti classiche, mentre i manoscritti di Qumran possono essere al riguardo fuorvianti, in quanto espressione di un gruppo che, ancorché originariamente in qualche modo legato agli esseni, se ne differenziò ben presto, e in maniera radicale (cfr. García Martínez, Van der Woude, 1990).

I sadducei

I sadducei sono legati al sommo sacerdozio e all'aristocrazia ebraica nel periodo del secondo tempio e sono molto probabilmente da collegare ai discendenti di Sadoq, presunto sommo sacerdote sotto Davide e Salomone, la cui stirpe, come si è visto, fu scelta da Ezechiele come quella che avrebbe dovuto detenere il sommo sacerdozio nella Gerusalemme postesilica.

I sadducei furono in conflitto con i farisei (su cui cfr. *infra*) a motivo di un diverso modo di intendere e interpretare la *Torah*. Per i sadducei era assolutamente proibito scostarsi in qualunque modo dalla *Torah* scritta (laddove i farisei ammettevano l'esistenza, la validità e legittimità di una *Torah* orale): essi venivano in tal modo a negare, a differenza dei farisei, l'immortalità dell'anima, la resurrezione dei corpi e l'esistenza degli angeli. È interessante notare che i sadducei, pur essendo estremamente conservatori sul piano dell'esegesi e dell'ermeneutica della *Torah*, non si fecero alcun problema a scendere a compromessi, per non dire a connivenze, con il dominio ellenistico prima (a partire dalla deposizione dell'ultimo sommo sacerdote sadocita legittimo, Onia III, nel 175 a.e.v.), romano poi. Mette conto ricordare che un piccolo gruppo di sadociti rimasti fedeli alla linea legittima del sacerdozio, estinta con Onia III, è in qualche modo da collegare al gruppo di Qumran (cfr. Martone, 2003). La distruzione di Gerusalemme e del tempio da parte dei romani nel 70 e.v. comportò la scomparsa dei sadducei: legati come erano alla politica e alla gestione del tempio, non sopravvissero alla distruzione dello stato giudaico e del suo tempio.

I farisei

L'origine dei farisei è probabilmente da porre intorno alla metà del secolo II a.e.v. a seguito delle rivolte maccabaiche. Secondo alcuni sono da collegare al gruppo degli asidei. I farisei sorgono in opposizione ai sadducei, gruppo, come si è visto, legato al sommo sacerdozio, e si precisano in quanto laici e scribi. Stando a quel che si può ricostruire dalle fonti a disposizione, è probabile che anche il gruppo dei farisei sia sorto – secondo una dinamica comune nel cosiddetto "settarismo giudaico" del periodo del secondo tempio – a motivo di un differente atteggiamento nei confronti della *Torah* rispetto ad altri gruppi coevi. Il problema principale è quello dell'adattamento dei precetti della *Torah* a un periodo storico affatto diverso da quello per cui tali precetti erano stati pensati e dati. Secondo i farisei, Dio diede a Mosè una *Torah* duplice, scritta e orale, la quale ultima va ricercata nelle parole e nelle tradizioni "orali" dei saggi. Ed è proprio questa *Torah* "orale" che consente di superare la difficoltà: grazie a essa sarà possibile adattare la *Torah* scritta alle mutate circostanze storiche in cui il popolo si viene a trovare. I farisei guadagnarono in breve grande favore popolare e nel Nuovo Testamento risultano non di rado rappresentare la maggioranza della popolazione.

L'influenza del farisaismo si estende oltre la caduta di Gerusalemme per mano dei romani nel 70 e.v. ed è anzi proprio la capacità di adattamento alle nuove situazioni della teologia farisaica che consente al giudaismo di superare la terribile prova del 70 e.v. e di sopravvivere nella diaspora mantenendo vive e vitali le tradizioni religiose scampando così a quella crisi cui andarono incontro molte religioni del periodo tardoantico con l'avvento del cristianesimo (cfr. Tamani, 1995). La *Torah* "orale" dei farisei venne col tempo raccolta e messa per iscritto e diede vita all'immenso *corpus* della letteratura talmudica.

3

Il periodo romano (dal 63 a.e.v.)

Fino a Erode (63-37 a.e.v.)

La pace instaurata da Pompeo nella regione non era però destinata a durare a causa delle mai sopite tensioni interne tra le varie fazioni, in particolare in seguito alla fuga dalla prigionia romana di Alessandro prima e di suo padre Aristobulo dopo, ma entrambi i tentativi di ripresa del potere furono repressi dal nuovo procuratore di Siria Gabinio.

Nel 49 a.e.v. iniziò, per Roma, un periodo di grande turbolenza a causa delle guerre civili, che ebbero ripercussioni non indifferenti anche sulla piccola Giudea e i suoi abitanti.

Dopo la morte di Pompeo (48 a.e.v.) Ircano II e Antipatro presero le parti di Cesare, che li ricompensò confermando la loro posizione in Giudea a danno di Alessandro, figlio di Aristobulo, il quale pure accampava diritti presso i romani: come altre volte nel corso dell'avvicendarsi di dominatori nella zona, alla Giudea fu consentita l'esenzione dalle tasse e la ricostruzione delle mura di Gerusalemme. Probabilmente (anche) a motivo dell'azione di Antipatro, privilegi furono concessi anche agli ebrei che risiedevano fuori dalla Giudea.

Come accennato, chi godette di maggiori vantaggi politici dalle disposizioni di Cesare fu Antipatro, a discapito di Ircano II. Egli infatti poté nominare i suoi due figli, Fasaele ed Erode, rispettivamente governatori di Gerusalemme e di Galilea. In quanto governatore di Galilea, Erode non perse occasione di umiliare i suoi oppositori e dare loro un esempio della sua forza, giungendo a minacciare di attaccare Gerusalemme, proposito dal quale, secondo Flavio Giuseppe, lo distolse solo la supplica di suo padre.

Alla morte di Cesare, avvenuta nel 44 a.e.v., Antipatro ed Erode si allearono con Cassio e, di nuovo, furono ricompensati dal vincitore, in particolare Erode, che ottenne il titolo di governatore della Ce-

lesiria. Quando Cassio fu sconfitto a Filippi da Antonio e Ottaviano, Erode riuscì, nonostante le sue precedenti amicizie e una decisa opposizione interna, a ingraziarsi Antonio, che nominò lui e suo fratello tetrarchi della Giudea.

Sfruttando la congiuntura internazionale, Antigono, figlio, come si ricorderà, di Aristobulo II, riuscì per breve tempo a riconquistare il potere a Gerusalemme, quindi a uccidere Fasaele e a mutilare Ircano II sì da renderlo inabile al sacerdozio, secondo la norma sancita nel *Levitico* (21,17-20). Erode riuscì a fuggire in attesa della rivincita, mentre Antigono fu nominato re dai parti, popolo orientale che aveva approfittato dell'assenza di Antonio per imporsi su tutta la zona (40 a.e.v.).

I romani ripresero rapidamente possesso della zona ed Erode riuscì a farsi nominare re di Giudea da Ottaviano e, dopo varie vicissitudini, a riconquistare Gerusalemme ottenendo dai romani la pena capitale per Antigono (37 a.e.v.), con il quale si estingue definitivamente la dinastia asmonaica.

Erode (37-4 a.e.v.)

Erode aveva già in passato dato prova della sua abilità a della sua forza. Nonostante l'amicizia con Antonio, da cui aveva saputo trarre grandi vantaggi, riuscì ad avere Augusto dalla sua parte, quando quest'ultimo si confermò vincitore definitivo delle lotte intestine a Roma (30 a.e.v.). Augusto, infatti, non solo confermò Erode re della Giudea, ma allargò anche i suoi possedimenti nella zona, sì da riportare il regno di Giudea alle dimensioni, all'incirca, che ebbe nei momenti migliori della dinastia asmonaica, con la sostanziale differenza che, mentre gli Asmonei, da un certo punto in poi, furono indipendenti, Erode fu sempre sotto il potere romano.

Erode seppe sfruttare con grande abilità l'alleanza con i romani per consolidare il suo potere sia all'esterno verso la Siria meridionale, sia all'interno della Giudea, indebolendo e isolando i tradizionali centri di potere giudaici, sommo sacerdozio e sinedrio. Particolarmente significativo in questo senso è il fatto che il nuovo sovrano, subito all'inizio del suo regno, mise a morte, pare, tutti i membri del sinedrio (Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 14,175), l'organo di autogoverno della Giudea presieduto dal sommo sacerdote e composto da membri dell'aristocrazia d'estrazione sadducea, di cui abbiamo notizia a partire dal tempo di Antioco III (223-187 a.e.v.). Erode preferì cir-

condarsi di ufficiali, ministri e collaboratori d'origine greca e costrinse i suoi sudditi a un giuramento di fedeltà all'imperatore.

Non è il caso qui di ripercorrere le sue complicatissime vicende familiari in seguito alle quali consegnò alla storia la sua fama di uomo crudele e folle, sì che fu possibile attribuirgli la ben nota "strage degli innocenti". Collegata a un carattere certo tendente alla megalomania (cfr. Kasher, 2007), ma anche alla sua passione per la cultura e la civiltà pagana, fu la realizzazione di numerosi edifici e città. Proprio a Erode si deve la ricostruzione (e l'ampliamento) del tempio di Gerusalemme.

Nonostante Erode non abbia mai formalmente rinnegato il giudaismo e abbia, anzi, talvolta tentato di venire incontro agli ambienti legati alla tradizione religiosa del popolo, vari suoi comportamenti non potevano non trovare forte opposizione tra i suoi sudditi ebrei. Secondo alcuni studiosi (Schalit, 1969) i gruppi di cui ci parla Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 14,450) di «partigiani di Erode» sarebbero da identificare con gli erodiani di cui leggiamo nel Nuovo Testamento (*Mt* 22,16; *Mc* 3,6 e 12,13). Costoro avrebbero avuto la funzione di agire tra il popolo in favore del re e, forse, alimentare le voci riguardanti il suo carattere messianico.

In ogni caso, Erode seppe tenere a bada spesso e volentieri tale opposizione con l'uso della forza, ad esempio in occasione delle sommosse popolari contro la sua decisione di appendere l'immagine di un'aquila sul portale del tempio. La rivolta, avvenuta negli ultimi anni della sua vita, fu soffocata nel sangue e coloro che l'avevano guidata messi a morte.

Sotto l'amministrazione romana (6-70 e.v.)

Alla morte di Erode (4 a.e.v.) il suo regno fu suddiviso fra i suoi tre figli – Archelao, Erode Antipa e Filippo – e le tensioni ripresero con maggior forza, sicché i suoi successori non furono in grado di farvi fronte e fu necessario l'intervento romano.

Augusto ritenne, a ragione, i successori di Erode, in particolare Erode Antipa, meno abili e più infidi del loro genitore, e decise di riorganizzare la Giudea come provincia romana, amministrata direttamente da consoli romani.

Durante l'amministrazione romana diretta, la situazione sociale si fece via via più tesa e andò peggiorando dopo il relativo miglioramento che si verificò durante gli anni di regno di Erode Agrippa I (37-44), nipote di Erode.

Erode Agrippa aveva vissuto a Roma gran parte della sua vita, e Caligola, salito al potere aveva deciso di restituirgli il regno di Giudea. Il discendente di Erode aiutò l'ascesa al trono di Claudio e fu da questi ricompensato con l'ampliamento del suo regno. Nel 44 e.v. Erode Agrippa morì in circostanze misteriose narrate sia dagli *Atti degli Apostoli* (12,19-23) sia da Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 19,343-350).

Alla morte di Erode Agrippa I, la situazione sociale degenerò: in Giudea si susseguirono diversi procuratori che dovettero affrontare sommosse e disordini di vario tipo causati non di rado dalla corruzione e dalla durezza dei procuratori medesimi e alimentati da gruppi dediti alla resistenza armata, che in questo periodo andarono formandosi o rafforzandosi, quali gli zeloti o i sicari.

La prima rivolta giudaica e la distruzione del secondo tempio (66-73 e.v.)

Ciò condusse, come era inevitabile, a una vera e propria rivolta: la prima guerra giudaica si protrasse per quattro anni (66-70 e.v.) e fu guidata, per parte romana, prima da Vespasiano, quindi da suo figlio Tito. Di fronte alla potenza dei romani la conclusione della rivolta era scontata: nell'aprile del 70, Tito mise sotto assedio Gerusalemme e, nel giro di pochi mesi, conquistò la città, distrusse il tempio e compì terribili massacri contro gli abitanti. Negli anni successivi i romani perfezionarono la vittoria sconfiggendo vari altri gruppi di rivoltosi fino alla vittoria definitiva contro i ribelli asserragliati nella fortezza di Masada (73-74 e.v.).

Con il 70 e.v. si chiude il lunghissimo periodo del secondo tempio, che era iniziato con il ritorno dall'esilio babilonese. Flavio Giuseppe ci narra (*Guerra giudaica* 7,1) che fu dato ordine di radere al suolo l'intera città. Tranne che le mura occidentali e tre torri del tempio, il resto della cinta muraria fu distrutto in maniera «così radicale che chiunque fosse arrivato in quel luogo, non avrebbe mai creduto che vi sorgeva una città» (*ibid.*).

Il giudaismo si trovò privo di uno stato e di un tempio, ma non delle sue Scritture e della sua fede. Su questi due pilastri, nonostante e oltre la catastrofe, saprà ricostituirsi ed evitare la scomparsa definitiva.

La letteratura

4

(Quella che per noi oggi è) La Bibbia ebraica

Una parte, e non la più grande, delle opere letterarie del periodo del secondo tempio è confluita in quella che diverrà in seguito la Bibbia: alcune sono entrate nel canone ebraico e altre in quello, più ampio, cattolico. Ricorderemo qui solo brevemente quelle sezioni della Bibbia che sono per noi una fonte degli avvenimenti del periodo del secondo tempio, e che abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti. Il lettore interessato e curioso potrà infatti approfondire le sue conoscenze facendo riferimento ai molti e validi commentari e introduzioni riguardanti la letteratura "biblica".

Si danno dunque qui solo alcune nozioni fondamentali per soffermarci più oltre sul concetto di Scrittura rivelata nel periodo del secondo tempio.

La Bibbia ebraica è divisa in tre grandi sezioni:

1. La *Torah*, che comprende i primi cinque libri del canone biblico, ed è perciò detta in italiano *Pentateuco*: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*.

Il termine ebraico *Torah* significa alla lettera "istruzione, insegnamento". Nella sua forma attuale, il *Pentateuco* narra gli avvenimenti compresi fra la creazione del mondo e la morte di Mosè all'ingresso della Terra Promessa; nel tessuto narrativo si inserisce, in modo non sempre armonico, un gran numero di prescrizioni e precetti di natura legale e rituale. La *Genesi* narra la storia universale fino alla nascita di Abramo, quindi le peripezie degli antenati del popolo di Israele. I successivi tre libri narrano il periodo della schiavitù egiziana e dell'esodo attraverso il deserto fino all'arrivo nella Terra Promessa (*Nm* 10,11, cap. 36). Il *Deuteronomio* contiene i discorsi di Mosè e si distingue per una sua particolare tendenza teologica.

2. I *Profeti*. Il *corpus* profetico si divide in due parti: i profeti anteriori che continuano la narrazione della *Torah*, dalla successione di Giosuè, guida di Israele dopo la morte di Mosè, e dalla conquista di Canaan alla distruzione del primo tempio di Gerusalemme, la fine

della monarchia e l'esilio in Babilonia fino al 561 a.e.v. Queste narrazioni sono giunte a noi nei libri di *Giosuè*, *Giudici*, *1-2 Samuele* e *1-2 Re*.

La seconda parte dei *Profeti*, detta "dei profeti posteriori", raccoglie le opere dei profeti dall'VIII al V secolo a.e.v., e cioè *Isaia*, *Geremia* ed *Ezechiele* e i dodici profeti detti "minori", a motivo della brevità dell'opera: *Osea*, *Gioele*, *Amos*, *Abdia*, *Giona*, *Michea*, *Naum*, *Abacuc*, *Sofonia*, *Aggeo*, *Zaccaria* e *Malachia*.

3. Gli *Scritti* (o *Agiografi*), sono una raccolta di opere di diverso tipo. Il genere letterario degli *Scritti* varia dalla poesia d'intonazione religiosa (*Salmi* e *Lamentazioni*), amorosa (*Cantico dei Cantici*) a composizioni sapienziali (*Proverbi*, *Giobbe* e *Qohelet*), opere che si presentano come storiche (*Rut*, *Ester*, *Esdra-Neemia* e *1-2 Cronache*) e, in un certo senso, apocalittiche (*Daniele*).

Nella letteratura del secondo tempio vi sono alcune testimonianze relative alla tripartizione del canone: l'autore del libro del *Siracide* (ca. 180 a.e.v.) parla della «Legge dell'Altissimo, la sapienza di tutti gli antichi [...] e [...] le profezie» (*Sir* 39,1). Circa cinquant'anni dopo, il nipote di Ben Sira, che tradusse l'opera in greco, parla nel suo prologo della «legge e i profeti e gli altri che vennero dopo di loro»; *2Mc* 2,2-3, inoltre, cita la «legge, i re e i profeti e gli scritti dei padri»; Filone Alessandrino da parte sua cita, accanto alla «legge», «i profeti, i salmi e altri scritti» (*De vita contemplativa* 3,25). Flavio Giuseppe parla di «cinque libri di Mosè», i «profeti e i restanti libri» (*Contra Apionem* 1,39-41). Per quanto riguarda poi la letteratura neotestamentaria, *Lc* 24,4 parla della «legge di Mosè, i profeti e i salmi». Va da sé che, come si dirà più avanti, il fatto che esistesse tale tripartizione non ci dice nulla su quali fossero le opere effettivamente contenute in queste raccolte e lo stesso Flavio Giuseppe parla altrove di «due libri» di Ezechiele (*Antichità giudaiche* 10,79) a rimarcare la fluidità del concetto di "canone" o, se si preferisce, di "Scrittura" nel giudaismo del secondo tempio.

Per ciò che concerne il periodo storico qui trattato, quello del secondo tempio (538 a.e.v.-70 e.v.) ricordiamo che alcuni testi biblici ne fanno parte a pieno titolo e talvolta offrono informazioni preziose, anche se da usare con cautela critica: così ad esempio i libri delle *Cronache*, *Esdra* e *Neemia*, *Tobia*, *Giuditta*, *Ester*, *1-2 Maccabei*, *Giobbe*, alcuni *Salmi*, *Proverbi*, *Qohelet*, *Cantico dei Cantici* (secondo alcuni), *Sapienza*, *Siracide*, *Daniele*, *Aggeo*, *Zaccaria*, *Malachia*.

È bene d'altronde sottolineare alcune problematiche che la recente scoperta e recentissima pubblicazione completa dei testi di Qumran ci ha posto di fronte.

Il concetto di "Bibbia" nel periodo del secondo tempio

Le scoperte di Qumran ci hanno restituito un imponente *corpus* di testi biblici, risalenti a un periodo che va dal III secolo a.e.v. alla prima metà del I secolo e.v. È appena il caso di sottolineare, dunque, l'importanza dei rotoli di Qumran per quello che riguarda la storia del testo biblico: fino alla scoperta di questi testi, la Bibbia ebraica, come è ben noto, ci era testimoniata solo da manoscritti medievali esposti a tutti i rischi che una lunga trasmissione testuale comporta.

Con la recente pubblicazione del sedicesimo volume della serie *Discoveries in the Judaean Desert* tutti i cosiddetti "manoscritti biblici di Qumran" sono stati pubblicati.

Eugene Ulrich (1999, p. 31) ha affermato di recente che «i più di duecento manoscritti biblici scoperti nel deserto di Giuda cinquant'anni fa hanno rivoluzionato la nostra comprensione della Bibbia e del testo della Scrittura nell'antichità». Ogni rivoluzione comporta problemi e le scoperte di Qumran ci hanno messo di fronte a un notevole numero di problemi riguardanti la relazione tra testi biblici.

Un primo problema può essere formulato nel seguente modo: "Perché i manoscritti qumranici in greco (detti perciò "dei Settanta", nome della più antica traduzione in greco della Bibbia) sono considerati biblici, mentre i *Targumim* – cioè la traduzione aramaica di testi biblici – provenienti da Qumran non lo sono?".

Alcune importanti liste e traduzioni di testi qumranici etichettano i *Targumim* come materiale non biblico. Solo per dare alcuni pochi esempi: i *Targumim* di Qumran sono tradotti, quindi considerati non biblici, da García Martínez (1994) e non sono presi in considerazione come testimoni nella recente, importantissima *Dead Sea Scrolls Bible* (Abegg, Flint, Ulrich, 1999). D'altro canto, i manoscritti in greco di Qumran non sono inclusi nella traduzione di García Martínez e sono usati da Abegg, Flint e Ulrich, in quanto considerati manoscritti "biblici".

Si tratta in realtà di una classificazione in certo modo anacronistica, dal momento che dal nostro punto di vista i *Targumim* sono una sorta di commentario biblico, mentre i Settanta sono una traduzione del testo biblico; non possiamo tuttavia essere sicuri che questo fosse anche il punto di vista della setta di Qumran. Infatti i *Targumim* qumranici non sono per nulla così "riscritti" come i *Targumim* medievali. In altre parole, se consideriamo biblici i Settanta di Qumran, siamo costretti a considerare biblici anche i *Targumim* di Qum-

ran; ovvero, di contro, se consideriamo i *Targumim* di Qumran materiale non biblico, siamo costretti a considerare materiale non biblico anche i Settanta di Qumran.

Più complicato è un altro problema posto dalle scoperte di Qumran, che possiamo esplicitare in questi termini: come è possibile essere sicuri che le lacune dei manoscritti biblici del deserto di Giuda non contenessero materiale parabiblico, o anche non biblico? È noto che, per il momento, non esiste una edizione critica della Bibbia ebraica. Tuttavia, in tutte le edizioni dei manoscritti biblici di Qumran, le lacune sono completate in base a un metodo preso dalla filologia classica, cioè a dire la cosiddetta ricostruzione *ope codicum*, che, nella maggioranza dei casi, sarebbe più esatto definire ricostruzione *ope codicis*, in quanto basata esclusivamente sul *Testo masoretico*, su quel testo della Bibbia ebraica, cioè, approntato nel Medioevo dai masoreti. Ai masoreti ("custodi della traduzione") dobbiamo la standardizzazione e la vocalizzazione del testo della Bibbia ebraica, scritta in origine con le sole consonanti e le moderne edizioni della Bibbia ebraica riproducono il più antico manoscritto masoretico completo a nostra disposizione, risalente al 1009 e.v.

Al fine di spiegare in maggior dettaglio questo problema non saranno inutili un paio di esempi pratici.

In un libro recente (Fincke, 2001) si presenta una precisissima ricostruzione del manoscritto qumranico del primo libro di *Samuele* con sigla 4QSam^{a}. Ebbene, siamo, e possiamo essere, certi che questa ricostruzione sia esatta? Purtroppo la risposta deve per forza essere negativa, e 4QSam^{a} è uno dei migliori esempi per questa cautela: il manoscritto, infatti, contiene una lunga aggiunta non biblica alla fine del cap. 10 del primo libro di *Samuele*. Se questa aggiunta non si fosse conservata, noi avremmo cercato di colmare la lacuna sulla base del *Testo masoretico*, ma non sarebbe certo stata una scelta felice.

Un altro caso di questo tipo è *Dt* 8,6. Il passo è così attestato nel *Testo masoretico*:

Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie e temendolo.

La traduzione greca non dà varianti:

Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie e temendolo.

Ebbene, se un frammento qumranico ci avesse dato il testo seguente:

Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie [...] lo

sarebbe stato difficile resistere alla tentazione di colmare la lacuna sulla base del *Testo masoretico*, sì da avere il testo seguente:

Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie e [temendo]lo.

In questo caso, tuttavia, un manoscritto "biblico" di Qumran presenta una variante interessante. In 4QDeut^{n} 1, 1-2, infatti, *Dt* 8,6 si presenta così:

Osserva i comandi del Signore tuo Dio camminando nelle sue vie e amandolo.

Il problema, insomma, sta nel fatto che misurare lo spazio delle lacune dei manoscritti biblici di Qumran non ci dice nulla sul reale contenuto di queste lacune. Una lacuna breve non implica necessariamente un testo breve: perché in realtà non possiamo essere certi che le lacune contenessero un testo uguale a quello che, secoli dopo, si affermerà come canonico.

La necessità di cautele di questo tipo è confermata dal caso di *Is* 37,6-7 in 1QIs^{a}, dove il manoscritto qumranico conserva questi versetti scritti sopra la linea di scrittura: è evidente che una lacuna sarebbe stata molto più breve del testo tràdito dal *Testo masoretico*.

La testimonianza qumranica, quindi, dimostra che noi non siamo in grado di sapere con precisione cosa fosse davvero la Bibbia di Qumran. Questa constatazione ci porta a un ulteriore problema: se non sappiamo cosa fosse la Bibbia di Qumran, siamo ancor meno in grado di stabilire cosa possa essere definito parabiblico, da un punto di vista qumranico. Dal nostro punto di vista, quella che segue è una definizione perfetta di letteratura parabiblica (García Martínez, 1994, p. 218):

una letteratura, cioè, che, partendo dalla Bibbia, racconta a modo suo il testo biblico inframmezzandolo e ampliandolo con tradizioni molto diverse tra loro. Tutte queste composizioni partono da determinati testi della Legge o dei Profeti ma, a differenza della letteratura esegetica, più che interpretare il testo biblico lo ampliano con altri materiali.

Il problema è che una tale definizione potrebbe essere tranquillamente applicata al libro delle *Cronache*, e il libro delle *Cronache* è senza dubbio un libro biblico. Ebbene, se il libro delle *Cronache* fosse stato trovato solo a Qumran, come sarebbe stato intitolato?

Un solo esempio al riguardo, il caso di Manasse: nel libro dei *Re*, Manasse è un re empio che (*2Re* 21,9) «spinse il popolo ad agire peggio delle popolazioni sterminate dal Signore alla venuta degli Israeliti».

Questo re, tuttavia, regnò quarantacinque anni, più a lungo di ogni altro re di Giuda. Per dare conto teologicamente del fatto che un re empio godette di un regno lungo e, evidentemente, prospero, l'autore del libro delle *Cronache* aggiunge alla storia di Manasse quale narrata nel libro dei *Re*, il racconto della punizione e del pentimento del re, così leggiamo infatti in *2Cr* 33,11-13:

Allora il Signore mandò contro di loro i capi dell'esercito del re assiro; essi presero Manasse con uncini, lo legarono con catene di bronzo e lo condussero in Babilonia. [12] Ridotto in tale miseria, egli placò il volto del Signore suo Dio e si umiliò molto di fronte al Dio dei suoi padri. [13] Egli lo pregò e Dio si lasciò commuovere, esaudì la sua supplica e lo fece tornare in Gerusalemme nel suo regno; così Manasse riconobbe che solo il Signore è Dio.

Ebbene, questo è un bell'esempio di Bibbia "riscritta", ma ci troviamo tuttavia all'interno della Bibbia, o meglio, ci troviamo *qui e ora* all'interno della Bibbia. La scelta fra cosa è biblico e cosa non è biblico, tra cosa è scritto e cosa è riscritto è il risultato finale di un processo lungo e laborioso e i testi di Qumran sono nel centro di questo processo, quindi una distinzione tra biblico e parabiblico nel *corpus* qumranico è, per lo meno, problematica.

I testi di Qumran pongono problemi non solo agli studiosi, ma anche ai lettori comuni. Per dare un solo esempio, si può citare il caso di *1Sm* 10,27 come attestato nel *Testo masoretico* che, nella maggior parte delle Bibbie a nostra disposizione, è tradotto come segue:

Ma altri, individui spregevoli, dissero: «Potrà forse salvarci costui?». Così lo disprezzarono e non vollero portargli alcun dono. Ma Saul si comportò come chi non sente.

Nella autorevolissima traduzione inglese della Bibbia detta *New Revised Standard Version* (1989), però, il versetto è tradotto diversamente, come risulta dalla parte indicata in corsivo:

Ma altri, individui spregevoli, dissero: «Potrà forse salvarci costui?». Così lo disprezzarono e non vollero portargli alcun dono. Ma egli si mantenne tranquillo. *Ora Nacas, re degli ammoniti, da tempo opprimeva gravemente i gaditi e i rubeniti: a ciascuno di loro aveva fatto cavare l'occhio destro e non permetteva che a Israele venisse alcun liberatore. Tra gli israeliti al di là del Giordano non ne rimase uno cui Nacas, re degli ammoniti, non avesse fatto cavare l'occhio destro. Ma settemila uomini erano sfuggiti agli ammoniti ed erano entrati in Iabes di Galaad.*

Questa traduzione è chiaramente basata sul testo di 4QSam^{a}, pubblicato per la prima volta da Frank Moore Cross negli anni cinquanta, che presenta una lunga aggiunta alla fine del cap. 10 di *1Sm* assente in tutte le altre versioni "bibliche" (cfr. Cross, 1955). Il testo qumranico di Samuele è stato edito "ufficialmente" solo di recente e il frammento in questione è stato indicato come appartenente alla col. X di 4QSam^{a} e ne diamo qui di seguito la traduzione italiana:

1 [[24] l'ha proprio eletto il Signore, perché non c'è nessuno in tutto il popolo come lui. Tutto il popolo proruppe in un grido: «Viva il re!». 2 [25] Samuele espose a tutto il popolo] i diritti del re[gno e li scrisse in un libro che depositò davanti al Signore.] 3 [Poi Samuele congedò tut]to il popolo perché andasse ognuno a casa [sua. [26] An]che [Sa]ul tor[nò a casa in Gàbaa] 4 [e andarono] uomini valenti ai quali Dio aveva toccato il cuore. *vacat* [[27]] Ma altri, individui spregevoli, [disse]ro: «Potrà [forse salvarci costui?».] 5 [Così lo dis]prezzarono e non vollero portargli alcun dono. *vacat 6 [Ebbene, Na]has, il re degli ammoniti, aveva ferocemente oppresso i Gaditi e i Rubeniti. Aveva cavato a ciascuno di loro 7 [l'oc]chio destro e aveva tolto [ogni speranza di salvez]za a Israele. Non era rimasto alcun israelita ol[tre il Giordano,] 8 [il cu]i occhio destro [non fosse stato ca]vato da Naha[s, re degli] ammoniti. C'erano tuttavia 7.000 uomini 9 [che erano sfuggiti agli] ammoniti ed erano entrati in Iabes. E circa un mese dopo, Nahas l'Ammonita si mosse e pose il campo contro Iabes di Gàlaad. Tutti i cittadini di Iabes dissero allora a Nahas r[e] 10 [degli ammoniti: «Vieni a patti con noi e ti saremo sudditi».] 2 [Rispose lo]ro Nahas [l'Ammonita: «A queste condizioni mi alleerò con voi]* [...]».

In questo caso, la situazione è complicata dal fatto che il testo di Qumran è confermato da un'altra fonte. Flavio Giuseppe, infatti, dimostra di essere a conoscenza dell'episodio (*Antichità giudaiche* 6,68-70; Catastini, 1988):

Un mese dopo, la guerra contro Nahas il re degli ammoniti iniziò a procurare a Saul il rispetto da parte di tutti per lui. Infatti costui aveva commesso molte malvagità contro i giudei che abitavano al di là del Giordano, avendo-

lo attraversato con un grande e bellicoso esercito, contro di loro. E aveva posto le loro città in schiavitù, con forza e violenza sottomettendoli per il presente, e anche con sapienza e astuzia rendendoli deboli sì che non fossero più in grado di fuggire la schiavitù da lui imposta. Perciò cavò l'occhio destro di quelli che o erano giunti a lui per fedeltà o che erano stati presi per diritto bellico. Fece questo affinché, assendo il loro occhio sinistro nascosto dallo scudo, fossero del tutto inutili.

Alcune versioni moderne della Bibbia, quindi, traducono alcuni passi della Bibbia ebraica sulla base del *Testo masoretico*, altre versioni traducono i medesimi passi sulla base della testimonianza qumranica. È ovvio che non è possibile risolvere questo problema senza una edizione critica della Bibbia ebraica (cfr. Borbone, 2001).

Che cosa si può concludere da tutto ciò? Le domande più sopra poste, purtroppo, non sono retoriche, sono vere domande per le quali non c'è per ora risposta. Tuttavia, dare (o provare a dare) una risposta a queste domande è una sfida ineludibile per una migliore comprensione della letteratura giudaica antica.

Nel 1985 Cross ha scritto nella sua edizione del *Papiro di Samaria 1*, un contratto di vendita di uno schiavo:

> La ricostruzione è resa possibile dal carattere marcatamente formulare di questo tipo di documento. Eppure, sono assolutamente conscio che minime variazioni dalla norma sono sempre possibili e che, se tali piccole variazioni sono all'incirca della stessa lunghezza delle formulazioni normali, esse potrebbero "nascondersi" nelle lacune. Potremmo quindi non aver recuperato gli *ipsissima verba* dello scriba in ogni luogo dove il testo è stato congetturato (Cross, 1985, p. 7).

Se non possiamo essere sicuri degli *ipsissima verba* di uno scriba di un contratto di vendita di uno schiavo, pare che la testimonianza qumranica mostri che possiamo ancor meno essere sicuri degli *ipsissima verba* di tutti gli scribi di Qumran.

La pubblicazione del *corpus* qumranico nella sua intierezza, lungi dal rappresentare la fine degli studi qumranici, deve rappresentare una rinascita: noi abbiamo oggi a nostra disposizione tutti i testi di Qumran superstiti e dobbiamo guardare a essi con, per così dire, uno sguardo vergine sempre tenendo presente che non solo non sappiamo quale fosse il canone biblico all'epoca della letteratura di Qumran, ma non sappiamo neppure quale fosse la "Bibbia" a quel tempo.

5

I testi di Qumran

La storia della scoperta dei testi di Qumran, una delle più importanti scoperte archeologiche del XX secolo, è abbastanza nota.

All'inizio del 1947 un beduino di nome Mohammed ed-Dib scoprì casualmente sette rotoli in una grotta a Qumran, sulla riva di nord-ovest del Mar Morto, 12 km a sud di Gerico e 32 km a nord dell'oasi di En-Geddi, li portò nella sua abitazione dove li conservò per un certo tempo. I rotoli vengono acquistati nell'aprile del 1947 dall'archimandrita del convento siro-ortodosso di San Marco di Gerusalemme, Mar Athanasius, il quale, nel novembre dello stesso anno, vendette a Eliezer L. Sukenik 1QIsaia^{b}, il rotolo delle *Hodayot* (1QH), la *Regola della Guerra* (1QM). A questo punto Mar Athanasius era ancora in possesso di 1QIsaia^{a}, del *pesher di Abacuc* (1QpHab), della *Regola della Comunità* (1QS), dell'*Apocrifo della Genesi* (1QapGen); nel febbraio del 1948, li offre all'American School of Oriental Research di Gerusalemme e vende a questa istituzione i primi tre rotoli, mentre il quarto non viene acquistato a causa del prezzo troppo alto richiesto dal religioso.

Nel 1949 il ministero dei Beni archeologici della Giordania, stato nel quale all'epoca si trovava il sito di Qumran, in collaborazione con l'École Biblique di Gerusalemme, inizia una ricognizione archeologica della regione, che, oltre alla scoperta delle cosiddette "petites grottes", porta nel 1952 alla scoperta della grotta 4. Il ministero affida allora tutto questo materiale a un team guidato da Roland de Vaux, dell'École Biblique: il team è formato da Patrick W. Skehan e Frank Moore Cross Jr., che si occupano dei manoscritti biblici, mentre i manoscritti non biblici vengono affidati a Józef T. Milik, Claus-Hunno Hunzinger (sostituito quasi subito da Maurice Baillet), Joh Marco Allegro, John Strugnell, Jean Starcky. Dal momento che, come si è visto, all'epoca delle scoperte il sito di Qumran apparteneva alla Giordania, il governo giordano era proprietario dei beni archeologici del suo territorio. Questa situazione era però complicata dagli scavi

clandestini delle tribù arabe le quali chiedevano poi prezzi sempre più alti che, a un certo punto, il governo giordano si rifiutò di pagare. Entrano in scena a questo punto varie istituzioni estere, private e pubbliche (American School of Oriental Research, École Biblique, Università di Heidelberg, Vaticano, Accademia delle Scienze olandese, Museo di Amman), che acquistano alcuni manoscritti o parti di essi. Con lo scavo della grotta 4 nacque però un problema dovuto al fatto che frammenti della stessa opera si trovavano ad avere proprietari differenti; si giunge perciò alla soluzione di lasciare i manoscritti al Rockefeller Museum così da permettere agli studiosi di lavorarci: dopo la pubblicazione essi sarebbero tornati ai legittimi proprietari. Tale sistema di gestione dei manoscritti dopo un certo periodo di tempo viene cambiato nel senso che, quando un manoscritto si trova ad avere più proprietari, esso appartiene a chi ha il frammento più consistente o il maggior numero di frammenti, mentre gli altri proprietari vengono risarciti con altri frammenti indipendenti. La situazione è gestita, per l'aspetto scientifico, da de Vaux, per quello amministrativo, dallo stato giordano.

Nel 1956 viene scoperta la grotta 11, i cui testi vengono acquistati in parte dalla American School of Oriental Research (11Q1, 11Q4, 11Q5), in parte dalla Accademia delle Scienze olandese (11Q2-3, 11Q6-25).

Nel 1961 la Giordania espropria i testi, offrendo adeguati rimborsi ai proprietari precedenti (non tutti però accettano, l'Accademia olandese, ad esempio, mantiene il diritto sui testi della grotta 11, come anche l'Università di Heidelberg), e nel 1966 statalizza il Rockefeller Museum che era un'istituzione privata.

Nel 1967 lo stato di Israele conquista, nella Guerra dei sei giorni, la parte est di Gerusalemme in cui si trova il Rockefeller Museum divenendo *ipso facto* proprietario anche di tutti i rotoli non acquistati da Sukenik e da Yadin, il quale, nello stesso 1967, confisca il *Rotolo del Tempio*. Le autorità israeliane, però, non intervengono sul team già costituito che si trova quindi a godere di un'indipendenza ancora maggiore di quella, già notevole, di cui godeva sotto il governo giordano. Il team, dunque, continua, piuttosto lentamente, il suo lavoro in piena autonomia: completano la pubblicazione dei testi loro affidati solo Baillet e Allegro. Nel 1971 muore de Vaux e gli succede alla direzione dell'École Biblique e quindi del team, Pierre Benoit a cui subentra nel 1987 Strugnell.

Nel 1988 Amir Drori diviene capo dell'Israel Antiquities Department e inizia a muoversi per far valere i diritti dello stato d'Israele sui rotoli: contatta Milik che nel frattempo si è trasferito a Parigi e

riesce a farsi consegnare le foto di centoventi dei centosessanta testi affidati allo studioso polacco; Drori, quindi, solleva Strugnell dall'incarico e affida a Emanuel Tov il compito di organizzare un nuovo team (1° gennaio 1991).

Tov nomina coeditori Émile Puech ed Eugene Ulrich, i quali insieme ripartiscono tutta la massa dei testi fra sessantaquattro studiosi, che, a differenza dei loro predecessori, hanno un ben preciso limite: Drori ha infatti affermato che chi entro il 1997 non avrà pubblicato i testi affidatigli sarà automaticamente sostituito. Questo è comunque l'unico diritto che lo stato di Israele si riserva sui rotoli, per il resto essi non sono protetti da alcun *copyright*; per usare le parole degli editori ufficiali, «come è ben noto, le fotografie dei rotoli sono ora disponibili a tutti gli studiosi e non esiste alcun monopolio» (cfr. García Martínez, 1993, p. 145). Questa citazione risale al 1992: oggi non solo le foto, ma anche i testi sono a completa disposizione degli studiosi, sia in originale sia in numerose traduzioni in varie lingue. A ciò bisogna aggiungere la pubblicazione di un CD-ROM contenente testo e traduzione inglese di tutti i testi non biblici di Qumran, mentre già nel 1997 erano stati pubblicati altri due CD-ROM contenenti le foto digitalizzate di tutti i manoscritti.

I testi "biblici" di Qumran

La comunità di Qumran è stata definita un «Israele in miniatura» (Knibb, 1987, p. 130). Nella vasta biblioteca di questo piccolo Israele sono stati ritrovati manoscritti, o frammenti di manoscritti, di tutti i libri della Bibbia ebraica, con la sola possibile eccezione del libro di *Ester*. Mette conto inoltre di sottolineare che per lo più a Qumran abbiamo a che fare con diversi manoscritti di ciascun libro biblico. I manoscritti (o frammenti di manoscritti) biblici rinvenuti nelle grotte di Qumran sono, secondo i più recenti calcoli, 234, numero questo soggetto ancora a cambiamenti, almeno finché i testi biblici di Qumran non saranno tutti criticamente editi, non essendo raro il caso di testi ritenuti in passato facenti parte di un unico manoscritto e rivelatisi a un più attento esame parte di manoscritti diversi (Schiffman, 1994, p. 163). Per la precisione, sono stati ritrovati a Qumran 39 manoscritti dei *Salmi*; 31 manoscritti del *Deuteronomio*; 22 manoscritti di *Isaia*; 18 manoscritti della *Genesi* e 18 dell'*Esodo*; 17 manoscritti del *Levitico*; 12 manoscritti dei *Numeri*; 10 manoscritti dei *Profeti*; 8 manoscritti di *Daniele*; 7 manoscritti di *Ezechiele*; 6 manoscritti di *Geremia*; 4 manoscritti di *Rut*, delle *Lamentazioni*, di *Giobbe*, del

Cantico, dei libri di *Samuele*; 3 manoscritti di *1-2 Re*; 2 manoscritti di *Qohelet*, dei *Proverbi*, dei *Giudici*, di *Giosuè*; 1 manoscritto di *Esdra-Neemia*, del libro delle *Cronache*; e, come si è detto, nessun manoscritto di *Ester*. Pur senza dimenticare il fatto che ciò che è stato o non è stato trovato nelle grotte di Qumran è pur sempre dovuto al caso, sarà tuttavia interessante notare *en passant* che i libri dell'Antico Testamento più presenti a Qumran corrispondono proporzionalmente a quelli più frequentemente citati nel Nuovo Testamento (*Salmi*, *Deuteronomio*, *Isaia*): in altre parole, gli autori del Nuovo Testamento e i settari di Qumran mostrano particolare predilezione per i medesimi libri biblici.

Siamo dunque di fronte, a Qumran, a un imponente *corpus* di testi biblici, risalenti a un periodo che va dal III secolo a.e.v., quale è il caso dei già citati frammenti di *Samuele* provenienti dalla grotta 4 in parte pubblicato da Cross già negli anni cinquanta in un fondamentale studio intitolato non a caso *The Oldest Manuscripts from Qumran* (Cross, 1955), alla prima metà del I secolo e.v.

Si è già sottolineata l'importanza dei rotoli di Qumran per quello che riguarda la storia del testo biblico: con la scoperta di rotoli di Qumran si è potuta colmare una lacuna di secoli nella tradizione manoscritta della Bibbia. I 234 manoscritti biblici di Qumran, ancorché molto spesso frammentari, hanno permesso di studiare questa complessa questione in una ben diversa prospettiva, avendo avuto gli studiosi a disposizione una serie di testi molto più antichi di quelli noti prima delle scoperte del deserto di Giuda. Questi testi, insomma, hanno per la prima volta posto gli studiosi di fronte a una serie di testimoni ebraici del testo biblico risalenti al periodo del secondo tempio.

I testi "non biblici" di Qumran

Come si è visto, la comunità di Qumran è stata autorevolmente definita «un Israele in miniatura». È giunto il momento di analizzare più da vicino questo «Israele in miniatura» e la letteratura che ha tramandato e prodotto, che costituisce un vastissimo *corpus* letterario risalente a un fondamentale periodo della storia giudaica di cui non si era conservata alcuna testimonianza diretta.

Da quali testi è dunque composta la biblioteca della comunità di Qumran? Si è analizzata più sopra la grandissima importanza dei testi "biblici" ai fini della ricostruzione della storia del testo biblico quale oggi lo conosciamo; ora cercheremo di esaminare più da vicino i testi

non biblici per cercare di individuare, sia pur brevemente, i generi letterari in cui possono essere ripartite le opere della biblioteca di Qumran, seguendo la classificazione operata nella più recente traduzione completa di tutti i testi non biblici di Qumran (García Martínez, Martone, 1996).

Una prima sezione è sicuramente rappresentata dalle *Regole*, testi costitutivi del gruppo, o gruppi, ai quali questi testi sono diretti. Questi scritti descrivono da un lato le norme concrete di vita quotidiana alle quali il gruppo si attiene, l'organizzazione gerarchica interna, il sistema penale su cui la comunità si fonda e le relazioni con coloro che non sono membri del gruppo, ma comprendono anche molti altri elementi: trattati teologici, riflessioni sulla storia sacra, disquisizioni esegetiche, esortazioni morali, ed elementi liturgici. Questo genere letterario particolare, non attestato in precedenza nel giudaismo antico, troverà un grande sviluppo nel cristianesimo primitivo e nelle posteriori comunità monastiche. Si può insomma dire che queste *Regole* sono i documenti più caratteristici di tutta la biblioteca qumranica.

I due testi fondamentali di questo genere sono la *Regola della Comunità* e il *Documento di Damasco.*

La *Regola della Comunità* è il testo che meglio descrive ai nostri occhi la vita, anche quotidiana, e le istituzioni della comunità di Qumran. Si tratta di un testo databile paleograficamente, nel suo manoscritto meglio conservato, alla prima metà del I secolo a.e.v. In quest'opera troviamo conservate le principali regole cui i membri dovevano sottostare per entrare a far parte della comunità e per vivere in essa. Il documento, sulla base anche di precisi segni distintivi all'interno del manoscritto, può essere suddiviso nelle seguenti sezioni: un'introduzione generale dedicata alle finalità dell'opera, che coincidono, in definitiva, con le finalità per cui si entra nella setta (I,1.15); segue la descrizione della cerimonia annuale del rinnovamento del patto comunitario con le benedizioni sacerdotali per i figli della luce (i settari stessi) e le maledizioni contro i figli delle tenebre (in pratica, tutto il mondo esterno alla setta) (I,16-III,12); troviamo poi la cosiddetta *Dottrina dei due spiriti* in cui la realtà umana e preterumana è letta, in una marcata ottica predeterminista, alla luce della lotta tra bene e male, laddove le due entità sono impersonate, ancora, dai figli della luce e delle tenebre (III,13-IV,26); le colonne V-VII sono dedicate invece a una serie di regolamenti per accedere alla comunità e per vivere in essa, mentre le colonne VIII-IX leggono la costituzione della comunità in un'ottica escatologica; l'opera è chiusa da un inno finale (X-XI). Come è evidente anche dai diversi manoscritti dell'opera pro-

venienti dalla grotta 4, la *Regola della Comunità* quale la leggiamo nel manoscritto 1QS è frutto di un lungo lavoro redazionale che ha attinto a diverse fonti, anche se il risultato finale presenta una discreta omogeneità.

Il *Documento di Damasco* fu scoperto nella Geniza, cioè a dire un ripostiglio in cui venivano conservati i manoscritti non più utilizzabili, della sinagoga del Cairo agli inizi del nostro secolo. È composto da due copie (CD A e CD B), la prima risalente al X e la seconda all'XI secolo e.v. L'antichità e il carattere settario dell'opera apparvero chiari subito dopo la sua scoperta; in seguito, dopo la pubblicazione della *Regola della Comunità* furono notate le somiglianze tra i due testi e si mise in relazione il *Documento di Damasco* con la setta di Qumran, fatto questo definitivamente provato dalle copie dell'opera scoperte successivamente nella grotta 4. Il contenuto dell'opera, quale si può ricostruire sulla base anche dei manoscritti della grotta 4, è il seguente: una sorta di introduzione costituita da un'esortazione ai membri della setta cui segue una raccolta di leggi e regolamenti basati sulla Bibbia o sull'interpretazione settaria della Bibbia; l'ultima parte dell'opera contiene una serie di prescrizioni riguardanti l'assemblea e vari funzionari e istituzioni della setta, come pure un codice penale e la descrizione della procedura di esclusione dalla comunità. Il *Documento di Damasco* presenta innegabili affinità con la *Regola della Comunità* ma anche altrettanto innegabili differenze. Un modo di risolvere questo problema può essere quello di considerare il *Documento di Damasco* come collegato agli esseni e la *Regola della Comunità* come prodotto di un sottogruppo esseno, che si ritirò dal deserto dando vita alla comunità qumranica.

Entrambe queste opere, la *Regola della Comunità* e il *Documento di Damasco*, conservano chiari segni del processo redazionale al quale sono stati sottoposti attraverso il tempo prima di acquisire la forma in cui i manoscritti più completi ce li presentano. Entrambi sono documenti compositi, e le diverse copie recuperate ci mostrano alcune delle forme in cui queste regole furono create. Un'analisi dettagliata di queste diverse forme permetterà di analizzare gli sviluppi e i mutamenti subiti dal gruppo, o i gruppi, ai quali sono dirette attraverso il tempo, e precisare le relazioni tra questi gruppi.

Un secondo gruppo è quello dei testi che possono essere definiti specificamente giurisprudenziali o, con termine tecnico, "halakici", contenenti cioè norme legali basate sull'interpretazione dell'Antico Testamento. È necessario sottolineare che la *halaka* (giurisprudenza) è presente e fondamentale in praticamente ogni aspetto della lettera-

tura qumranica. Tuttavia, in alcuni testi l'aspetto legale è assolutamente preponderante ed esclusivo. Il testo più importante di questa sezione è senza dubbio la cosiddetta *Lettera Halakica*, il documento noto con la sigla 4QMMT (in italiano *Alcune opere della Legge*).

Quest'opera ci è nota da sei manoscritti databili, su base paleografica, tra la metà del II secolo a.e.v. e la metà del I secolo a.e.v. Gli autori dell'*editio princeps* la interpretano come un trattato riguardante norme legali di stampo sadduceo, in base al quale un gruppo essenico si separa da un altro gruppo che evolverà in seguito nei farisei. Ancorché basata su manoscritti abbastanza frammentari, l'opera può agevolmente essere divisa in tre parti. La prima parte (A) contiene un calendario festivo basato su quello, ben noto a Qumran, di 364 giorni. La seconda (B) contiene un insieme di norme legali che, secondo la breve introduzione, riguardano alcuni temi di cui purtroppo uno solo, e mutilo, si è conservato e che concerne «la purità di [...]». Dal seguito dell'opera si può evincere che un tema era quello delle offerte, cui seguiva, appunto, quello della purità di persone e cose: al riguardo, la forma tende a rilevare la differenza tra il gruppo autore dell'opera e quello cui lo scritto è indirizzato. La terza parte (C) costituisce la chiusa dell'opera, nella quale è giustificata, in base alle interpretazioni legali più sopra presentate, la separazione del gruppo dal resto del popolo; in questa sezione si trova inoltre un'esortazione a studiare a fondo la *Legge* per comprendere che tale interpretazione è la sola ammissibile. L'opera pare essere riferibile al periodo della formazione del gruppo qumranico, innanzi tutto perché prevede ancora la possibilità di convincere coloro ai quali si rivolge, mentre, come sappiamo da 1QS IX,16-17, in seguito i contatti con l'esterno non saranno più permessi; va inoltre notato che, se vi troviamo norme halakiche riferibili alla comunità di Qumran, non v'è ancora traccia delle istanze teologiche più marcate che si verranno formando durante la storia della setta.

Come la giurisprudenza, anche l'escatologia, in varie forme, è ravvisabile in molti scritti di Qumran, ve ne sono tuttavia alcuni dedicati solo ed esclusivamente alla descrizione degli "ultimi giorni" o "la fine del tempo", che la comunità di Qumran sentiva come imminente (e, in qualche modo, già presente) al punto da basare su di essa la propria condotta di vita.

L'opera più importante di questa sezione è senza dubbio la *Regola della Guerra* il cui manoscritto principale è databile paleograficamente alla parte finale del I secolo a.e.v. Il testo proveniente dalla grotta 1 della *Regola della Guerra* rappresenta il testimone meglio

conservato dell'opera, ed è probabilmente il risultato di una elaborazione redazionale. Il contenuto può essere così riassunto: annuncio della guerra escatologica che vede contrapposti coloro che appartengono alla parte di Dio, i figli della luce e coloro che appartengono alla parte di Belial, i figli delle tenebre. La guerra si concluderà con la vittoria finale dei figli della luce (coll. I-II); a partire da II,15, fino a tutta la col. IX troviamo invece una successione di regole dedicate agli aspetti organizzativi della guerra. Il testo prosegue quindi con una serie di preghiere da recitarsi nel corso della guerra (coll. X-XIV); la parte finale dell'opera, preceduta di nuovo da un'introduzione, è dedicata alla guerra contro i Kittim. Nonostante la struttura unitaria del testo, un confronto con le copie dell'opera provenienti dalla grotta 4 permette di stabilire che 1QM dev'essere il risultato di una compilazione basata su diverse fonti, segnatamente: un'opera che rielabora la descrizione che troviamo in Daniele di una guerra che comporta la vittoria di Michele e delle sue truppe contro le forze del male; un'opera che adatta questo schema ai quarant'anni successivi all'uscita dall'Egitto elaborando il racconto di una guerra di quarant'anni contro i nemici di Israele; una raccolta di preghiere da recitarsi durante la guerra; una serie di descrizioni di operazioni militari ispirate alla Bibbia ma anche a trattati tecnici greci e latini. Le parti più antiche paiono essere le ultime due che saranno state riprese e inserite nel contesto di una guerra escatologica; in seguito un'ulteriore redazione avrà adattato questo contesto allo schema dei quarant'anni. Per quanto riguarda la datazione dell'opera, sulla base dei termini militari si può dire che la redazione finale pare risalire al periodo romano, mentre la redazione più antica, dipendente dal libro di *Daniele* e quasi certamente influenzata dalle vittorie dei Maccabei, può essere collocata nella metà del II secolo a.e.v.

Un altro testo che ben rappresenta l'escatologia della comunità qumranica è quello che è stato siglato 4Q246 e a cui è stato dato il titolo di 4QApocalisse aramaica. Su questo testo molto si è discusso fin dagli anni settanta e val la pena di citarlo per esteso:

Col. I

[1] [... su] di lui si abbatté. Cadde di fronte al trono. [2] [Disse dunque al r]e: Per quale motivo sei adirato [e fai stridere] [3] i denti? [Interpre]terò la tua visione: e tu, per sempre, tutto [4] [saprai. Insieme a tribolazioni] enormi, arriverà sulla terra un'oppressione; [5] [ci sarà poi una grande lotta] e un terribile massacro nelle province [6] [..] re di Assur e d'Egitto [7] [...] e sarà grande sulla terra [8] [..] faranno e tutti [lo] serviranno [9] [Figlio del Signore gran]de sarà chiamato e sarà designato col suo nome.

Col. II

[1] Sarà chiamato Figlio di Dio e lo chiameranno figlio dell'Altissimo. Come le
comete [2] della visione, così sarà il loro regno: regneranno per anni sulla [3]
terra e distruggeranno ogni cosa; un popolo ne distruggerà un altro e una
provincia un'altra, [4] *vacat*, finché sorgerà il popolo di Dio e tutti abbandone-
ranno la spada. [5] Il suo regno sarà un regno eterno e tutte le sue vie saranno
secondo verità. Giudicherà [6] la terra secondo verità e tutti faranno la pace.
La spada sparirà dalla terra [7] e tutte le province gli renderanno omaggio. Il
grande Dio gli verrà in aiuto [8] facendo la guerra per lui: metterà i popoli in
suo potere e tutti [9] li getterà davanti a lui. [10] Il suo governo sarà un governo
eterno e tutti gli abissi [...].

Si tratta di un testo databile paleograficamente alla fine del secolo I a.e.v. Nonostante la frammentarietà, è evidente che ci troviamo di fronte a un personaggio non identificato che si prostra davanti al trono di un re che è spaventato a causa di una visione. Questo personaggio, quindi – interpretando la visione – racconta che ci sarà sulla terra una grande distruzione (provocata da dei potenti re) e un massacro nelle province. Quindi apparirà un personaggio che sarà servito da tutti, e chiamato figlio di Dio e figlio dell'Altissimo. I regni dei re potenti finiranno e ci sarà la pace per il popolo di Dio; segue la descrizione del regno eterno del popolo di Dio: non ci saranno più guerre, tutti vivranno in pace e le province onoreranno il personaggio chiamato figlio di Dio e figlio dell'Altissimo, la cui forza è Dio, grazie a cui egli può sottomettere i popoli e dominare per sempre anche sugli abissi. Il testo, noto in parte fin dagli anni settanta, è stato variamente interpretato: secondo Milik (1956) l'interpretazione della visione si riferirebbe al periodo seleucide e il misterioso personaggio chiamato «figlio di Dio» e «figlio dell'Altissimo» sarebbe Alessandro Bala (150-145 a.e.v.) che, come sappiamo dalle monete, era chiamato Teopatore; Joseph Fitzmyer (1979) ne dà un'interpretazione apocalittica, da 1,8 incomincerebbe, secondo questo autore, la presentazione dell'erede al trono davidico e a questo erede sarebbero attribuiti i titoli in questione; per David Flusser (1980) il re che tutti serviranno è quella figura demoniaca che gli scritti cristiani identificheranno con l'Anticristo (cfr. *2Ts* 2,1-12; *Ap* 13,8-12); per Florentino García Martínez (1992) il personaggio misterioso è una figura angelica che altri testi qumranici identificano con Michele, Melchisedek e il principe della Luce, e il regno di pace eterna è quello del popolo di Dio successivo alla battaglia escatologica finale; anche se un'interpretazione certa del testo resta impossibile, si può ammettere con Puech (1992) che il personaggio che interpreta la visione sia Daniele; resta di contro arduo decidere se il personaggio detto figlio dell'Altissimo sia in-

teso in senso positivo (il messia o una figura angelica) o negativo (Alessandro Bala o Antioco IV).

Un ulteriore, fondamentale aspetto dell'attività letteraria della comunità qumranica si riflette nelle opere esegetiche. Il *Targum di Giobbe* e i pochi frammenti del *Targum del Levitico* mostrano come l'interpretazione biblica permea di sé la traduzione aramaica dei testi biblici ebraici.

I testi forse più caratteristici dell'esegesi qumranica sono i *pesharim*, un termine che designa le composizioni in cui è usata la parola *pesher* (pl. *pesharim*; lett. "interpretazione"). La sostanza di questa esegesi consiste nel rivelare il vero senso del testo biblico, applicandolo alla situazione presente della comunità alla fine dei tempi. I *pesharim* commentano verso per verso il testo dei *Profeti* o dei *Salmi*. Altre composizioni, che possono definirsi *pesharim* tematici, interpretano testi provenienti da diversi libri biblici con uno scopo preciso. Il *pesher* è dunque il modo di interpretare la Scrittura da parte dei settari di Qumran, basato sul presupposto che il tempo finale del riscatto messianico sia già in atto; i settari adattano quindi, sulla base di questa convinzione, il testo biblico al momento storico che stanno vivendo. Ciò però viene messo in pratica con un linguaggio cifrato e oscuro che rende particolarmente difficile all'interprete moderno una precisa comprensione dei fatti storici ai quali si allude.

Si è già ampiamente detto della difficoltà di distinguere tra Scrittura ed esegesi in ambito qumranico, aggiungiamo qui il *Documento di Damasco* (XVI,2-4) e un frammento pubblicato di recente, 4Q228, databile paleograficamente alla seconda metà del I secolo a.e.v.: questi due testi paiono citare come Scrittura un'opera poi entrata nella letteratura apocrifa come il *Libro dei Giubilei* (cfr. *infra*, pp. 92-3). Il primo testo mettendo addirittura in parallelo il *Libro dei Giubilei* alla *Torah* di Mosè, il secondo introducendolo con l'espressione "così è scritto" caratteristico a Qumran delle citazioni scritturali.

Un altro caso particolarmente istruttivo è quello del *Rotolo del Tempio*, un testo databile paleograficamente alla fine del I secolo a.e.v. Il rotolo è il più lungo fra quelli rinvenuti nelle grotte di Qumran e misura quasi otto metri. Si tratta di un *corpus* legale inserito nel quadro narrativo della stipula del patto sinaitico e basato essenzialmente sul *Deuteronomio*; una differenza di non poco conto è però il fatto che quelle parti che nel libro biblico sono esposte tramite la mediazione di Mosè vengono qui presentate come rivelate direttamente da Dio. Nell'opera sono ben distinguibili quattro temi principali: innanzi tutto la descrizione del tempio, che troviamo nelle coll. II-XIII e XXX-XLIV; fra queste due parti dedicate al tempio si inserisce una di-

gressione che tratta del ciclo delle feste (coll. XIV-XXIX); le coll. XLVI-XLVII sono invece dedicate alle norme tese a garantire la purità del tempio e della città santa e le coll. XLVII-LI a norme di purità più generali. La quarta e ultima parte è dedicata a quella che è stata dai più interpretata come una rielaborazione di *Dt* 12-23. I moltissimi studi dedicati a quest'opera hanno individuato numerose fonti: innanzi tutto il *Pentateuco*, ancorché rielaborato e reinterpretato, un documento dedicato al tempio, uno dedicato al calendario delle feste, uno alle norme di purità e infine un documento specificamente dedicato all'interpretazione del *Deuteronomio*. La maggior parte degli studi dedicati a questo testo, dunque, lo ha considerato come una rielaborazione esegetica di un *corpus* legale già fissato, distinguendo in maniera fin troppo sottile tra i vari tipi di citazioni (letterali, quasi-letterali, parafrasi, esegesi halakica ecc.) del *Pentateuco* che sarebbero presenti nel nostro testo. È necessario tuttavia sottolineare che nessuna opera esegetica di Qumran si presenta come rivelazione in prima persona di Dio a Mosè. Se si tiene poi conto del fatto che alcuni frammenti di quest'opera sarebbero databili paleograficamente agli anni tra il 150 e il 125 a.e.v. (cfr. Puech, 1997), circa un secolo e mezzo più antichi, quindi, del rotolo della grotta 11, e che, come è stato rilevato (cfr. Sacchi, 1991), l'importanza che il *Rotolo del Tempio* dedica alla figura del re ci porta a un periodo ancora più antico, pare più economico considerare il nostro testo come un vero e proprio esempio di "Scrittura", ancora tenuta in grande considerazione nella Giudea d'età erodiana, come testimonia il rotolo della grotta 11. In questo senso Hartmut Stegemann (1990) ha definito il *Rotolo del Tempio* un «sesto libro della *Torah*», piuttosto che una pseudo o para-*Torah* o una *Torah* "riscritta".

Una parte notevole delle opere rinvenute a Qumran è di carattere esplicitamente poetico. Il testo più esteso e più importante di questa sezione è senza dubbio il rotolo degli *Inni di ringraziamento* (*Hodayot*). Il testo è databile paleograficamente agli inizi del I secolo e.v. È stato compilato da due scribi entrambi con lo stesso stile di scrittura. Si tratta di uno dei grandi testi di Qumran, pubblicato già negli anni cinquanta. Il titolo *Hodayot* (*Inni di Ringraziamento*) dato da Sukenik si riferisce alla formula d'apertura della maggioranza di questi canti: «Ti rendo grazie, Signore». Nonostante ciò, la forma del canto d'azione di grazie è spesso contaminato con altri generi quali il lamento individuale, il salmo penitenziale, il canto di lode, come pure con tratti sapienziali e apocalittici.

L'origine di queste composizioni è varia. Se non c'è dubbio che alcune delle *Hodayot* provengano dalla comunità qumranica, la pro-

venienza di altre composizioni, in particolare i vari *Salmi apocrifi* è molto meno certa. La funzione esorcistica dei salmi designati *Salmi contro i dèmoni* pare certa; si può citare come esempio di questi salmi il testo 4Q510:

Quanto a me, l'Istruttore,
proclamo la maestà del suo splendore
per spaventare e atterri[re]
5 tutti gli spiriti degli angeli distruttori
e gli spiriti bastardi,
demoni, Lilit, gufi e [fiere ...]
6 e quelli che colpiscono all'improvviso
per traviare lo spirito di conoscenza,
per rendere desolati i loro cuori e ...
nell'epoca del dominio dell'empietà
7 e nei periodi di umiliazione dei figli della luce,
nella colpa dei periodi di /coloro che sono contaminati/ dall'iniquità

Alcuni dei testi poetici di Qumran sono evidentemente destinati alla liturgia.

Sia le *Preghiere quotidiane* sia le *Preghiere festive* contengono indicazioni precise dei giorni, o delle feste, cui erano destinate le orazioni. Sfortunatamente, la gran parte degli esemplari superstiti di queste è in uno stato estremamente frammentario. Anche se i frammenti conservati di ciascuna di queste opere sono centinaia, sono pochissimi quelli che offrono un testo comprensibile, pertanto i particolari sulle celebrazioni liturgiche cui erano dedicate sono molto scarsi.

Strettamente collegate a queste preghiere sono le *Parole dei Luminari*, un'opera anch'essa contenente indicazioni concrete sui giorni nei quali le preghiere venivano recitate. Gli elementi conservati non ci permettono di precisare né l'origine di questi testi né la data della loro composizione.

Il testo più interessante e meglio conservato di questa sezione sono i cosiddetti *Canti dell'olocausto del Sabato*, tramandati in 9 diversi manoscritti databili paleograficamente tra la metà del I secolo a.e.v. e la metà del I secolo e.v. L'opera è composta da 13 canti da recitarsi per tredici sabati consecutivi. Anche se in teoria non si può escludere che i canti per i restanti sabati dell'anno siano andati persi, pare più economico supporre che i 13 canti fossero ripetuti per ciascuna delle quattro stagioni (composta ciascuna da 13 settimane) dell'anno calcolato secondo il calendario in uso a Qumran. L'uso del calendario solare, il riferimento a una figura quale il Maskyl (ben nota da 1QS e 1QSb quale elemento di primo piano nella gerarchia

settaria), l'affinità tematica con un'opera certamente settaria quale 4Q286 sono tutti elementi che concorrono a definire un'origine settaria dell'opera. I *Canti dell'olocausto del Sabato* rappresentano il momento più alto del percorso ideologico-teologico della setta che si considera ormai in comunione col mondo angelico e sostituisce il culto e la liturgia legati al tempio terreno con un culto e una liturgia legati al tempio celeste.

Un altro genere letterario di grande importanza a Qumran è quello dei testi di carattere astronomico, in particolare calendari che stabiliscono sincronismi fra i movimenti dei corpi celesti o che fissano le feste secondo i diversi turni di servizio delle famiglie sacerdotali, e un testo che può essere definito un oroscopo. Sfortunatamente, tutte queste opere ci sono giunte in una forma estremamente frammentaria.

L'importanza di questi testi è dovuta essenzialmente al fatto che, se molti e ancora in gran parte da chiarire nei dettagli sono i motivi che portarono la setta di Qumran a distaccarsi dal resto del giudaismo per costituirsi in una comunità isolata sulle rive del Mar Morto, un posto sicuramente di non secondaria importanza è occupato dalla questione riguardante il calendario. Già fin dai primi ritrovamenti ci si rese conto fra gli studiosi che il calendario in uso presso la setta di Qumran era lo stesso che ci era testimoniato in alcune opere della letteratura apocalittica, diverso da quello che sarà in seguito adottato dal farisaismo e che, con diversi aggiustamenti e adattamenti, resterà in uso presso gli ebrei fino ai nostri giorni. Il calendario in uso a Qumran era infatti un calendario solare, che si basava su un anno solare di 364 giorni diviso in 12 mesi di 30 giorni ciascuno con un giorno intercalare ogni terzo mese; da ciò deriva che l'anno era inoltre formato da 52 settimane e da quattro stagioni, ciascuna di 13 settimane e, quindi, di 91 giorni; in questo calendario l'anno iniziava di mercoledì, il giorno in cui, secondo il racconto genesiaco, furono creati il sole, la luna e gli astri e ogni anno si ripeteva sempre uguale al precedente sicché era possibile far cadere ogni festa sempre nel medesimo giorno della settimana.

La setta di Qumran si separò, dunque, dal resto del giudaismo che si serviva allora di un calendario basato su diversi presupposti, essendo essenzialmente un calendario lunisolare, in cui il mese veniva calcolato secondo la luna e l'anno secondo il sole. Il mese secondo questo calendario è il periodo di tempo tra una luna nuova e l'altra. Tra una luna nuova e l'altra passano 29 giorni, 12 ore, 44 minuti e 3 secondi, mentre l'anno solare dura 365 giorni, 5 ore, 48 minuti e 46 secondi. Ciò significa che l'anno solare è più lungo di quello lunare di circa 11 giorni. Questa situazione venne risolta con l'aggiunta di

un mese intercalare (Adar II) in sette dei 19 anni che costituiscono un ciclo lunare; 19 anni lunari, infatti, differiscono dai corrispondenti anni solari di circa 209 giorni, cioè proprio 7 mesi. L'intercalazione veniva decisa nel tempio sulla base di condizioni agricole, più tardi essa venne stabilita comunque negli anni 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19. In questo calendario vengono calcolati solo mesi completi di alternativamente 30 e 29 giorni.

Si può dunque comprendere che questa differenziazione avrà creato non pochi problemi ai settari che si trovavano, seguendo un calendario diverso, a celebrare la liturgia in date diverse rispetto al resto del giudaismo. A questo riguardo è di particolare importanza un passo del commentario ad *Abacuc* proveniente dalla grotta 1 di Qumran. A commento di *Ab* 2,15 leggiamo:

> La sua interpretazione si riferisce al Sacerdote Empio, che [5] ha perseguitato il Maestro di Giustizia per divorarlo con il furore [6] della sua ira nel luogo del suo esilio, nel tempo della festa, nel riposo [7] del giorno delle Espiazioni. Si presentò davanti a loro per divorarli [8] e farli cadere nel giorno del digiuno, il sabato del loro riposo.

Da questo passo infatti risulta che il Sacerdote Empio non era tenuto, come il Maestro di Giustizia, al riposo durante il Giorno dell'Espiazione (cfr. *Lv* 16,29-31), e così il Maestro di Giustizia e i suoi seguaci non poterono difendersi dall'attacco del Sacerdote Empio. Questo fatto si verificò proprio perché i due gruppi non seguivano lo stesso calendario, come pare specificare il suffisso possessivo di "riposo" alla linea 8 («il sabato del *loro* [dei qumraniani] riposo») (cfr. Martone, 1997).

Un'opera che è arduo far rientrare in un particolare genere letterario è invece il *Rotolo di Rame*. L'opera è stata così intitolata in quanto incisa in due lamine di rame arrotolate e ossidate, di modo che è stato possibile conoscerne il contenuto solo dopo una attenta dissezione in strati paralleli. L'opera fu motivo di aspre polemiche negli anni sessanta, poiché, pur essendo stata affidata per la pubblicazione a Milik (cfr. Milik, Baillet, de Vaux, 1962, pp. 211-302), fu pubblicata in anticipo da Allegro (1960), un altro membro, come si è detto, del team di editori di allora. L'esatto significato dell'opera è ancora sconosciuto: si tratta di un catalogo in 64 capitoli di un'immensa quantità di tesori nascosti in Giudea. Visto il tipo di testo, il problema che si pose subito fu quello dell'effettiva esistenza di tali tesori. Allegro era assolutamente convinto della realtà dei dati offerti

dal testo, e organizzò anche una spedizione alla ricerca (rivelatasi infruttuosa) dei tesori. Milik, invece, nell'*editio princeps*, considerò il testo leggendario mettendolo in relazione a opere arabe più tarde incentrate sui nascondigli di favolosi tesori, e negò ogni rapporto tra il testo e la comunità di Qumran. Anche se i numerosi problemi posti da quest'opera restano irrisolti, si può comunque dire che il *Rotolo di Rame* presenta comunque grandi motivi di interesse, in quanto il vero tesoro che ci offre consiste in informazioni topografiche e linguistiche essendo scritto in un ebraico non letterario.

La comunità di Qumran

Dopo questa sommaria descrizione dei principali generi letterari presenti a Qumran, pare opportuno accennare brevemente al problema della comunità cui dobbiamo questo *corpus* letterario, o per dirla in altro modo, chiedersi, riprendendo il titolo di un libro di Norman Golb, *Chi ha scritto i rotoli del Mar Morto?* (1995). Tralasciando una serie di ipotesi proposte immediatamente a ridosso delle scoperte e ormai abbandonate, si può dire che la tesi che ha guadagnato il maggior numero di consensi è quella che identifica la comunità di Qumran con gli esseni di cui ci parlano alcune fonti classiche, essenzialmente Flavio Giuseppe, Filone e Plinio il Vecchio. Bisogna però del pari sottolineare che queste fonti attribuiscono agli esseni alcune particolarità che sono indubbiamente da mettere in relazione con le testimonianze della letteratura qumranica ma anche altre che non trovano alcun riscontro nella comunità di Qumran. Parrebbe quindi che abbiamo a che fare a Qumran con un gruppo simile ma distinto dagli esseni. A partire da questa considerazione, in questi ultimi anni sono state avanzate ipotesi che mettono in dubbio la pura e semplice identificazione della comunità qumranica con gli esseni. È su questi presupposti che si basa la cosiddetta ipotesi di Groningen, elaborata da Florentino García Martínez e Adam S. van der Woude (1990). Questi due autori molto devono a una serie di studi di Paolo Sacchi che avevano messo in evidenza come le idee nuove espresse dall'autore del *Libro dei Vigilanti* (in particolare quella di un'origine preterumana del male) furono recepite e sviluppate a Qumran individuando in tal modo un *trait d'union* tra l'apocalittica e alcuni dei principali temi dell'ideologia qumranica (Sacchi, 1990). Secondo l'ipotesi di Groningen, dunque, la comunità di Qumran fu il risultato di uno scisma verificatosi all'interno del movimento essenico il quale, molto più vasto

e diffuso della piccola comunità qumranica, aveva le sue radici nella prima apocalittica. Di recente, Gabriele Boccaccini ha ripreso e sviluppato questa ipotesi attribuendo agli esseni quelle opere apocalittiche che possono essere definite "enochiche" in quanto in esse è Enoc che rivela le sue visioni. Boccaccini rileva inoltre come l'assenza a Qumran di quelle opere della tradizione apocalittica (come l'*Epistola di Enoc* [*1Enoc* 91-104] o i *Testamenti dei XII patriarchi*) che pongono l'accento sulla responsabilità dell'uomo per quanto riguarda il peccato (e negano di conseguenza l'origine preterumana del male) indichi che da un certo punto in poi la comunità qumranica rifiutò quelle opere esseniche la cui ideologia non era più compatibile con la propria visione del mondo, rigorosamente predeterministica (cfr. Boccaccini, 1998).

Come si è detto, la tormentata vicenda della scoperta e della pubblicazione dei rotoli del Mar Morto si può dire conclusa a sessant'anni dalle prime scoperte. Ciò non significa però che con questo siano stati risolti i numerosi problemi che essi pongono: in un fondamentale articolo di qualche anno fa, Stegemann (1990) elaborò, per evitare che frammenti sparsi fossero collegati arbitrariamente, un sistema molto preciso per stabilire quali frammenti facciano parte dello stesso rotolo e in che posizione di tale rotolo si trovassero originariamente. Sulla base di questo metodo sarebbe possibile «rendere evidente [...] la struttura e il contenuto di molti testi antichi ancora non riconosciuti dagli studiosi, anche se i loro resti frammentari sono stati pubblicati già da tempo» (ivi, p. 193). Un'importante verifica del metodo di Stegemann è quella operata da Annette Steudel in un recente libro che è la rielaborazione della sua tesi di dottorato difesa all'Università di Gottinga sotto la supervisione dello stesso Stegemann (Steudel, 1994). L'autrice prende in esame due testi noti da molti anni, segnatamente 4Q174 ("Florilegio") e 4Q177 ("Catena"), che facevano parte del gruppo affidato per la pubblicazione ad Allegro.

L'autrice procede a un accurato e approfondito lavoro di revisione dei due testi; la prima parte dell'opera è dedicata alla ricostruzione materiale dei manoscritti sulla base del metodo elaborato da Stegemann da cui si evince che i due testi, pur non facendo parte dello stesso manoscritto, rappresentano due parti di un'unica opera letteraria, della quale 4Q174 rappresenta le coll. I-VI, mentre 4Q177 le coll. VIII-XII. L'opera così individuata viene definita dall'autrice come un «*midrash* tematico», termine nel quale sono comprese quelle opere che analizzano un particolare tema sulla base di diverse citazioni bibliche, e di cui abbiamo altri esempi a Qumran. I *midrashim* tematici

si distinguono dalle opere qumraniche che usano citazioni bibliche solo *en passant* per il rigoroso schema citazione-commento-citazione-commento e dai *pesharim* in quanto le citazioni provengono da diversi libri biblici, laddove, come si è visto, i *pesharim* sono dedicati al commento verso per verso di un solo libro biblico. L'opera della Steudel indica la via principale da seguire nel futuro della ricerca qumranica: è possibile e probabile, infatti, che molti frammenti pubblicati in passato come frammenti slegati in date diverse da diversi editori, nascondano in realtà, come nel caso del *Midrash escatologico*, opere più ampie che potranno aiutarci a delineare con sempre maggiore precisione la fisionomia degli uomini di Qumran e della loro letteratura.

Il sacerdozio sadocita a Qumran e le origini della setta

Abbiamo ripercorso alcune delle principali teorie sulle origini del gruppo di Qumran: in ogni caso quello che possiamo dire con certezza, in base a quello che i manoscritti stessi ci testimoniano, è che questo gruppo considerava se stesso un gruppo di *sacerdoti*. Le testimonianze sulla preminenza sacerdotale all'interno del gruppo sono molte e inequivoche.

Leggiamo ad esempio nella *Regola della Comunità* (V,20-22):

E quando uno entra nel patto per operare secondo tutti questi precetti unendosi alla congregazione di santità, esamineranno [21] il suo spirito in comune, (distinguendo) fra uno e il suo vicino riguardo alla sua intelligenza e alle sue opere nella legge sotto l'autorità dei figli di Aronne, i quali si offrono volontari nella comunità per stabilire [22] il suo patto e per osservare tutti i precetti che ordinò di compiere.

E IX,7-8:

Solo i figli di Aronne avranno autorità in materia di giudizio e di beni, e la loro parola determinerà la sorte di tutta la disposizione degli uomini della comunità [8] e dei beni degli uomini di santità che procedono in perfezione.

E ancora nella *Regola delle Benedizioni* (1QSa), I,12-17:

A venticinque anni verrà a occupare il suo posto tra i "fondamenti" della Congregazione [13] santa per svolgere il servizio della Congregazione. A trent'anni, poi, inizierà ad arbitrare dispute [14] e processi e prenderà posto fra i

capi migliaia di Israele, i capi centinaia, i capi cinquantina, [15] [i capi] decina, i giudici e gli ufficiali delle loro tribù con tutte le loro famiglie, [secondo la deci]sione dei figli di [16] [A]ronne, i sacerdoti, di tutti i capi dei clan della Congregazione, secondo la sorte che gli è toccata di occupare il suo posto nei servizi, [17] [per usci]re e entrare di fronte alla Congregazione.

Questa preminenza sacerdotale non è però generica, il riferimento è a una ben precisa stirpe, quella sadocita: I «figli di Sadoq» sono spesso citati in questi testi come l'élite della setta.

Torniamo alla già citata *Regola della Comunità* (1QS, col. V,1-10):

Questa è la regola per gli uomini della comunità che si offrono volontari per convertirsi da ogni male e per mantenersi saldi in tutto ciò che ordina secondo la sua volontà. Si separino dalla congregazione degli [2] uomini di iniquità per formare una comunità nella legge e nei beni, e sottomettendosi all'autorità dei figli di Sadoq, i sacerdoti che custodiscono il patto, e all'autorità della moltitudine degli uomini [3] della comunità, i quali si mantengono saldi nel patto. Secondo la loro autorità sarà presa la decisione del gruppo in ogni cosa che riguarda la legge, i beni e il giudizio, per praticare uniti la verità e l'umiltà, [4] la giustizia e il diritto, l'amore misericordioso e la condotta modesta in tutte le loro vie. Nessuno proceda nell'ostinazione del proprio cuore per deviare dietro al proprio cuore [5] e ai propri occhi e ai pensieri della propria inclinazione. Ma anzi circoncida nella comunità il prepuzio della propria inclinazione e della propria dura cervice, per stabilire un fondamento di verità per Israele, per la comunità del patto [6] eterno. Espii per tutti quelli che si offrono volontari per la santità in Aronne e per la casa della verità in Israele e per quelli che si uniscono per la comunità, per il processo e per il giudizio, [7] per dichiarare colpevoli tutti quelli che trasgrediscono il precetto. Queste sono le loro norme di condotta riguardo tutti questi precetti quando sono ammessi nella comunità. Ciascuno che entra nel consiglio della comunità [8] entrerà nel patto di Dio in presenza di tutti quelli che si offrono volontari. Farà un giuramento che lo obbliga a ritornare alla legge di Mosè, con tutto ciò che prescrive, con tutto [9] il cuore e con tutta l'anima, secondo tutto ciò che di essa è stato rivelato ai figli di Sadoq, i sacerdoti che custodiscono il patto e interpretano la sua volontà, e alla moltitudine degli uomini del suo patto [10] che uniti si offrono volontari per la sua verità e per procedere secondo la sua volontà.

La medesima preminenza del sacerdozio sadocita si trova nella *Regola delle Benedizioni*:

1Q28a (1QSa), col. I,2
[1] E questa è la regola per tutta la Congregazione di Israele negli ultimi giorni, quando si riuniranno [in comunità per procede]re [2] secondo la normativa

dei figli di Sadoq, i sacerdoti e gli uomini del loro patto, che si sono se[parati dalla stra]da [3] del popolo. Questi sono gli uomini del suo consiglio che hanno custodito il suo patto in mezzo all'empietà per espia[re per la ter]ra.

1Q28a (1QSa), col. I,22-25
I figli di Levi staranno ciascuno al suo posto, [23] sotto l'autorità dei figli di Aronne per fare entrare e uscire l'intera Congregazione, ciascuno nel suo ordine, sotto la direzione dei capi [24] dei clan della Congregazione, come comandanti, giudici /e ufficiali/, secondo il numero di tutti i loro eserciti, agli ordini dei figli di Sadoq, i sacerdoti [25] [e di tutti] i capi dei clan della Congregazione.

1Q28a (1QSa), col. II,2-3
Questi [2] sono gli uomini rinomati, i convocati in assemblea, i riuniti per il consiglio della comunità in Israele [3] sotto l'autorità dei figli di Sadoq, i sacerdoti.

E leggiamo poi nel *Midrash escatologico* (4Q174), fr. 1-2, col. I,15-17:

«E avvenne quando mi prese [la mano e mi impedì di andare sulla via di] [16] questo popolo». E sono quelli di cui è scritto nel libro del profeta *Ezechiele*: (*Ez* 37,23): «Non [saranno più macchiati con tutti] [17] i loro idoli». Questi sono i figli di Sadoq e gli uomini del loro consiglio che perse[guono la giusti]zia, che sono venuti dopo di loro nel Consiglio della Comunità.

Chiarissima è infine la preminenza del sacerdozio sadocita in questa pericope del *Documento di Damasco* (III,12-IV,3):

Ma con quelli che si mantennero saldi nei precetti di Dio, [13] che restarono fra di loro Dio stabilì il suo patto con Israele per sempre, rivelandogli [14] le cose nascoste nelle quali aveva errato tutto Israele: i suoi sacri sabati e le sue feste [15] gloriose, i suoi testimoni giusti e le sue vie veritiere, e i desideri della sua volontà che [16] l'uomo deve compiere per vivere per essi. Aprì davanti a loro (queste cose) ed essi scavarono un pozzo di abbondanti acque; [17] e chi le disprezza non vivrà. Ma essi si erano contaminati col peccato umano e con vie di impurità, [18] e avevano detto: «È nostro». Ma Dio nei suoi misteri meravigliosi espiò per i loro errori e perdonò i loro peccati. [19] E costruì per essi una dimora sicura in Israele, come non ce ne sono state dai tempi antichi fino ad [20] oggi. Quelli che si mantengono saldi in essa, otterranno la vita eterna, e tutta la gloria di Adamo è per loro. Come [21] stabilì Dio per loro per mezzo di Ezechiele, il profeta, dicendo: «I sacerdoti e i leviti e i figli di Col. IV [1] Sadoq che custodirono il servizio del Mio tempio quando i figli di Israele deviarono [2] da Me, essi mi offriranno il grasso e il sangue». I sa-

cerdoti sono i convertiti di Israele [3] che uscirono dalla terra di Giuda; e <i leviti> sono quelli che gli si unirono; e i figli di Sadoq sono gli eletti di [4] Israele, "i chiamati per il nome", che sorgeranno nei tempi ultimi.

È interessante notare nel brano appena citato l'uso che viene fatto del versetto biblico: l'appoggio scritturistico è *Ez* 44,15, che recita:

Invece i sacerdoti leviti, figli di Sadoq, i quali montarono la guardia al mio santuario quando gli Israeliti si sviarono lontano da me.

La citazione del *Documento di Damasco* gioca in modo sapiente con le congiunzioni e legge così «i sacerdoti e i leviti e i figli di Sadoq che hanno custodito il mio tempio». Pare assolutamente lampante il desiderio di distinguere il sacerdozio sadocita sì da potergli attribuire un ruolo di assoluto prestigio e preminenza: «e i figli di Sadoq sono gli eletti di Israele, "i chiamati per il nome", che sorgeranno nei tempi ultimi». In quest'ottica, i sadociti sono dunque i sacerdoti destinati ad avere un ruolo fondamentale in un momento culminante e definitivo della storia, la fine dei giorni. La tradizione che viene qui riletta in un'ottica che si può definire "escatologica-qumranica" è ben nota: al ritorno dall'esilio, al termine di quella che alcuni studiosi non hanno esitato a definire una guerra civile tra i restati e i tornati in patria, il potere è preso dal sacerdozio, da un sacerdozio che, per il tramite di Giosuè, si riallaccia alla stirpe sadocita. Giosuè, come sappiamo da *Ag* 1,1 («Il secondo anno del re Dario, il sesto mese, il primo giorno del mese, fu rivolta la parola del Signore, per mezzo del profeta Aggeo, a Zorobabele, figlio di Sealtièl, governatore di Giuda, e a Giosuè, figlio di Iozedak, grande sacerdote») era figlio di Iozedak, il quale, come sappiamo da *1Cr* 5,34-41 era di stirpe sadocita. Nonostante numerose falle nella documentazione, in particolare per quanto riguarda i circa 150 anni che vanno da Yaddua (cfr. *Ne* 12,10-11, ca. 400 a.e.v.) a Onia I (metà III secolo a.e.v.), si può affermare con sufficiente tranquillità che il sommo sacerdozio rimase nella mani della stirpe sadocita fino a quando Antioco Epifane non rimosse Onia III dalla carica per sostituirlo con suo fratello Giasone nel 175 a.e.v. Onia III, dunque, come si è visto, è l'ultimo *legittimo* rappresentante del sacerdozio sadocita: come si è visto, suo fratello Giasone, infatti, ottiene la carica in maniera affatto impropria e si macchia, agli occhi degli ambienti legati alla tradizione, dell'imperdonabile colpa di avere introdotto costumi pagani a Gerusalemme, secondo quanto apprendiamo nel vivido quadro descritto in *2Mc* 4,7-20:

Intanto, passato Seleuco all'altra vita e avendo Antioco, soprannominato Epifane, occupato il regno, Giasone, fratello di Onia, si procurò per corruzione il sommo sacerdozio, [8] promettendo al re, durante un incontro, trecentosessanta talenti d'argento e altri ottanta, riscossi da qualche altra entrata. [9] Inoltre si impegnò a sottoscriverne altri centocinquanta, se gli fosse stato concesso di erigere, di sua autorità, un ginnasio e un'efebia e di suscitare un'associazione di Antiocheni in Gerusalemme. [10] Avendo il re acconsentito, egli, assunto il potere, si diede subito a trasformare i connazionali alla maniera greca. [11] Mise da parte le benigne concessioni fatte dai re ai giudei per opera di Giovanni, padre di quell'Eupolemo che poi compì l'ambasciata per l'amicizia e l'alleanza con i romani; quindi, abolite le istituzioni patrie, instaurò consuetudini inique. [12] Con piacere, infatti, eresse un ginnasio, proprio sotto l'acropoli, e indusse i migliori giovani a portare il petaso. [13] Vi fu, in questo modo, un tale ardore di ellenismo e una tale invadenza di moda straniera, a causa della straordinaria scelleratezza dell'empio e niente affatto sommo sacerdote Giasone, [14] che i sacerdoti non erano più zelanti per la liturgia dell'altare; anzi, disprezzando il tempio e trascurando i sacrifici, si affrettavano a prendere parte nella palestra, al segnale del disco, ai giochi contrari alla legge, [15] non facendo più alcun conto delle dignità nazionali e stimando invece ottime le glorie ellenistiche. [16] A causa di ciò una dura sventura piombò sopra di essi, trovando i loro nemici e giustizieri proprio in coloro per le cui istituzioni si erano fatti zelanti e a cui avevano voluto in tutto assomigliare. [17] Veramente non è mai comodo agire empiamente contro le leggi divine. Ma questo lo dimostrerà il periodo storico seguente. [18] Celebrandosi in Tiro i giochi quinquennali alla presenza del re, [19] il turpe Giasone vi mandò, come spettatori, alcuni Antiocheni di Gerusalemme, i quali recavano trecento dramme d'argento per il sacrificio a Ercole. I latori però giudicarono non essere conveniente usarle per il sacrificio, ma piuttosto di destinarle ad altra spesa. [20] Perciò quanto era stato inviato per il sacrificio a Ercole, per merito dei latori fu versato per l'allestimento di triremi.

Collegando questi dati con le testimonanze viste prima sulla preminenza del sacerdozio sadocita a Qumran, viene naturale concludere che la comunità qumranica considerò illegittimo il sacerdozio non più sadocita instauratosi a Gerusalemme e si ritirò nel deserto allo scopo di ricreare qui una comunità retta dalla stirpe sacerdotale legittima (cfr. Martone, 2003).

Qumran e il Nuovo Testamento

Il tema del rapporto tra la letteratura di Qumran e le origini cristiane è stato a lungo ed è in parte ancora oggi un tema, come si usa dire, scottante.

Molte illazioni sono infatti state fatte riguardanti testi qumranici che, per vari motivi e in particolare per la nuova luce che getterebbero sulle origini cristiane, sarebbero stati sottratti alla comunità scientifica e tenuti nascosti.

È comprensibile del resto che l'innegabile lentezza con cui, come si è visto, è andata avanti la pubblicazione abbia dato adito al sospetto di una qualche cospirazione volta a tenere nascosti testi il cui contenuto potesse mettere in crisi opinioni consolidate, secondo la teoria che è stata detta della "congiura del silenzio". Citeremo a questo proposito due casi, entrambi nati a ridosso delle scoperte di Qumran e poi tornati alla ribalta in tempi recenti.

IL CASO DI 4Q285

Un testo emblematico del modo in cui certe polemiche si sono sviluppate è quello siglato 4Q285. Si tratta di un testo in grafia Erodiana, copiato verso la metà del I secolo a.e.v., di cui diede per la prima volta notizia Milik nel 1972; il fr. 5, quello che in questa sede più ci interessa, è stato pubblicato in anni recenti, ma già in passato aveva suscitato polemiche anche al di fuori dei confini strettamente scientifici. Pare dunque opportuno analizzare innanzi tutto il testo, per soffermarsi poi sulle opposte interpretazioni di cui è stato fatto oggetto.

[1] [...] Isaia il profeta: (*Is* 10,34) «Sarà abbat[tuto il folto della foresta] [2] [col ferro, e il Libano, per mezzo di un potente, ca]drà. (*Is* 11,1) E uscirà un germoglio dal tronco di Iesse [...»] [3] [...] germoglio di Davide e avranno una disputa con [...] [4] [..] e lo ucciderà (oppure: e uccideranno) il Principe della Congregazione, germo[glio di Davide...] [5] [..] e con ferite; e il sacerdote ordinerà [..] [6] [.. la st]ra[ge dei] Kittim [..]

Il personaggio principale del frammento è dunque il «Principe della Congregazione», citato alla linea 4; questa figura ci è altrimenti nota da 1QM, 1QSb e CD. Da 1QM V,1 veniamo a sapere che al momento della battaglia escatologica tra i Figli della Luce e i Figli delle Tenebre, sullo scudo del Principe della Congregazione saranno incisi i nomi di Israele, Levi, Aronne, delle dodici tribù e dei loro comandanti: egli è dunque una sorta di comandante militare cui è affidata la guida delle truppe dei Figli della Luce durante la battaglia. Negli altri testi si precisa viepiù la funzione messianica del personaggio: in 1QSb V,20 ss. l'Istruttore deve benedire il Principe della Congregazione come colui che rinnoverà il patto comunitario stabilendo per sempre il regno del popolo eletto, «rimproverando con equi[tà i pove]ri del

Paese», il riferimento è a *Is* 11,4, fondamentale oracolo messianico presente anche, come vedremo, nel nostro testo. In CD VII,20 il Principe della Congregazione è identificato con lo scettro che sorgerà da Israele di cui si parla in *Nm* 24,17.

4Q285 è sicuramente inserito in questa linea di pensiero che assimila il Principe della Congregazione al Messia; il testo, infatti, sebbene molto lacunoso, lascia intuire che il personaggio doveva essere introdotto, secondo la ben nota tecnica del *pesher*, a mo' di esplicazione di *Is* 10,34-11,1, ricostruibile nelle prime due linee del frammento. È quindi lecito supporre che il Principe della Congregazione venga qui identificato col rampollo proveniente dal tronco di Iesse del testo di Isaia e cioè, in una parola, col Messia.

L'ipotesi secondo la quale in queste righe verrebbe narrata la morte del Principe della Congregazione – quindi, come si è visto, del Messia – era stata sostenuta già negli anni cinquanta da Allegro in un'intervista radiofonica e risolutamente smentita dagli altri studiosi che si occupavano allora dei manoscritti di Qumran. Essa è stata più di recente riproposta da Robert H. Eisenman e Michael O. Wise prima in una serie di contributi apparsi sulla stampa non scientifica, poi, in maniera molto più ambigua, nel loro ultimo controverso libro (Eisenman, Wise, 1994).

Se questa traduzione avesse un qualche fondamento, ci troveremmo di fronte a un importantissimo precedente giudaico di quel concetto di "morte del Messia" che fino ad ora è stato considerato come esclusivo del pensiero cristiano; un concetto che troviamo teorizzato in *Mc* 10,45 (cfr. anche *Mt* 20,28) e che anzi, secondo Paolo (*1Co* 1,23; cfr. anche *Ga* 5,11) costituiva uno «scandalo per i giudei». Sul motivo di tale scandalo siamo informati dallo stesso apostolo (cfr. *Ga* 3,13) e, più dettagliatamente, dall'apologista cristiano Giustino (ca. 100-165), che nel suo *Dialogo con Trifone* (32,1), fa dire al giudeo:

> Ora, invece, colui che voi chiamate Cristo fu senza onore né gloria, tanto da incorrere nell'estrema delle maledizioni previste dalla Legge: fu infatti crocifisso.

Né bisogna dimenticare che, secondo *Es* 32,32-33, Dio rifiuta l'offerta di Mosè, innocente, di espiare per la colpa degli ebrei che avevano adorato il vitello d'oro, rispondendogli: «Cancellerò dal mio libro chi ha peccato contro di me»; la mentalità ebraica pare dunque lontana dalla possibilità di ammettere la morte espiatoria di un innocente, dal momento che sarà chi ha peccato contro Dio a subire la punizione.

Anche se la linea 4 del nostro frammento, come si è visto, non esclude questa ipotesi, a un più attento esame si nota che tutti i testi che presentano indiscutibili affinità col frammento in questione, sono assolutamente estranei al concetto di "morte del Messia", sia egli chiamato Principe della Congregazione o in altri modi; sarà quindi sicuramente più economico inserire anche 4Q285 in questo solco ideologico e supporre che in questo testo il Principe della Congregazione abbia ucciso il suo avversario, piuttosto che essere stato ucciso dai suoi avversari.

Appare di conseguenza inverosimile collegare il nostro testo, che, come abbiamo visto, si colloca perfettamente in una ben documentata tradizione giudaica, alla concezione cristiana del sacrificio messianico, basata su una particolare interpretazione di *Is* 53 – testo la cui assenza dai molti *pesharim* a *Isaia* rinvenuti a Qumran a questo punto si può supporre non casuale – non disgiunta, secondo alcuni, dalla rielaborazione di elementi extragiudaici (cfr. Martone, 1994).

IL CASO DI 4QTHERAPEIA

A questo proposito mette ancora conto di citare il caso del testo noto come 4QTherapeia. Questo testo fu affidato per la pubblicazione a Milik, che però lo tenne lungamente inedito. Il testo venne allora pubblicato da Allegro nel suo libro dal titolo *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth* con un'interpretazione secondo la quale il testo rappresenterebbe un rito di iniziazione cristiana di tipo gnostico. Ebbene, un più attento esame del testo, eseguito da uno dei massimi esperti di paleografia ebraica, ha dimostrato che il frammento, lungi dal rivelare verità sconvolgenti sui riti del cristianesimo delle origini, era una semplice lista di nomi compilata da uno scriba, o apprendista scriba, per esercitarsi (cfr. Naveh, 1986).

QUMRAN E GLI SCRITTI CRISTIANI: ALCUNI ESEMPI IN POSITIVO

Il fatto che la letteratura qumranica – ora a completa disposizione di chi la voglia consultare – non contenga verità sconvolgenti e rivoluzionarie sulle origini cristiane, non significa che essa non sia di grande utilità per comprendere meglio il cristianesimo nascente.

I testi di Qumran sono infatti una testimonianza di prima mano e di inestimabile valore di quel giudaismo nell'ambito del quale è nata e si è sviluppata la predicazione di Gesù.

Un esempio notevole di come un testo qumranico possa aiutare a

comprendere meglio un testo evangelico è il caso dei «poveri di spirito». Come è noto l'espressione «poveri di spirito» si trova nelle Beatitudini in *Mt* 5,3: «Beati i poveri di spirito, perché di essi è il regno dei cieli», laddove il passo parallelo di *Lc* 6,20 recita «Gesù, alzati gli occhi verso i suoi discepoli, diceva: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio"». L'espressione «poveri di spirito», prima della scoperta dei testi di Qumran, non aveva alcun parallelo nella letteratura giudaica. Ebbene, nei testi di Qumran ritroviamo proprio questa espressione, nella *Regola della Guerra* (XIV,7), un testo databile paleograficamente alla parte finale del I secolo a.e.v. L'espressione «poveri di spirito» si ritrova anche, in forma più frammentaria, nelle cosiddette *Hodayot*. Queste attestazioni provano che l'espressione in *Mt* 5,3 è primitiva e più antica del semplice «poveri» di Luca. Va inoltre sottolineata la connotazione religiosa dell'espressione, più marcata di quella sociale: a Qumran i poveri di spirito sono coloro che possiedono l'umiltà dell'anima necessaria (cfr. 1QS III,8 ad esempio) a sottomettersi *umilmente* alla legge di Dio e sono contrapposti ai superbi quelli che «innalzano lo spirito».

Mette ancora conto di citare il caso dei *Canti dell'Olocausto del Sabato.*

In uno dei frammenti di quest'opera (4Q403 1,I,1) leggiamo di un angelo che «Esalterà il Dio degli angeli elevati sette volte con sette parole di meravigliosa esaltazione». Si parla, dunque, pur senza specificare quali, di sette parole di lode pronunciate dall'angelo per Dio. Nel libro dell'*Apocalisse* (5,12) si legge:

> Degno è l'Agnello immolato di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e lode!

Nell'*Apocalisse*, dunque, non si specifica quante sono le parole di lode, che vengono esplicitamente riportate. Se però si contano le parole citate, ci si rende conto che sono sette, come le «sette parole di meravigliosa esaltazione» dei *Canti dell'Olocausto del Sabato*, e una volta di più un testo di Qumran ci permette di avere una più chiara visione delle tradizioni dalle quali presero forma le scritture cristiane.

Un ulteriore esempio riguarda il caso del divorzio. Come è noto, il divorzio era accettato come prassi consolidata nella legge veterotestamentaria; leggiamo ad esempio in *Lv* 21,7:

> Non prendano in moglie una prostituta né una disonorata o una donna scacciata da suo marito; perché il sacerdote è consacrato al suo Dio.

E in *Lv* 21,14:

Non prenderà in moglie una vedova né una ripudiata, né una prostituta, ma prenderà in moglie solo una vergine della sua gente.

In pratica il marito ripudiava la moglie scrivendole un atto di divorzio e quindi scacciandola da casa, cfr. il passo classico di *Dt* 24,1:

Se un uomo prende una donna e la sposa, e questa non trova più favore ai suoi occhi perché egli ha trovato in essa qualcosa di sconveniente, le scriverà un atto di divorzio, glielo consegnerà in mano e la rinvierà da casa sua.

Vi erano anche delle garanzie per la donna ingiustamente ripudiata, cfr. *Dt* 22,13-19:

Se un uomo sposa una donna, va da lei e poi la prende in odio, [14] l'accusa di colpe e le fa una cattiva fama dicendo: «Ho sposato questa donna, mi sono avvicinato a lei, ma non le ho trovato i segni della verginità», [15] il padre e la madre della giovane prenderanno i segni della verginità della giovane, li porteranno agli anziani alla porta della città, [16] e il padre della giovane dirà agli anziani: «Ho dato mia figlia in sposa a quest'uomo, ma egli l'ha odiata, [17] ed ecco l'accusa di colpe dicendo: "Non ho trovato in tua figlia i segni della verginità". Questi sono i segni della verginità di mia figlia», e stenderanno l'indumento davanti agli anziani della città. [18] Gli anziani di quella città prenderanno l'uomo, lo castigheranno, [19] lo multeranno di cento sicli d'argento e li daranno al padre della giovane, perché quegli ha fatto una fama cattiva a una vergine d'Israele. Rimarrà sua moglie e non potrà ripudiarla mai più.

La posizione del Nuovo Testamento sul divorzio è ben nota, basterà ricordare *Mt* 19,3-8:

Si avvicinarono a lui alcuni farisei per metterlo alla prova e gli domandarono: «È lecito ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?». [4] Egli rispose: «Non avete letto che il Creatore fin da principio maschio e femmina li fece, [5] e disse: «Per questo lascerà l'uomo il padre e la madre e si unirà alla propria moglie e così i due diventeranno una sola carne?». [6] In modo che non sono più due, ma una sola carne. Perciò, quello che Dio ha congiunto l'uomo non separi». [7] Gli dissero: «Perché dunque Mosè comandò di dare il libello del ripudio e così rimandarla?». [8] Rispose loro: «Mosè per la vostra durezza di cuore concesse a voi di ripudiare le vostre mogli; ma all'inizio non è stato così».

Manca dunque un punto di passaggio tra l'Antico e il Nuovo Testamento, passaggio che troviamo nella letteratura qumranica; leggiamo

infatti nel *Documento di Damasco* (IV,20-21) a proposito dei nemici della setta:

> prendono due donne nella loro vita, nonostante che il principio della creazione sia: «Maschio e femmina li creò».

Il testo è dunque contro il divorzio; «loro», infatti, è riferito a uomini e si intende quindi come empietà il fatto di sposare un'altra donna, e siamo quindi di fronte a un altro caso che ci mostra come il retroterra culturale del Nuovo Testamento sia anche da ricercare, ora che i testi di Qumran ce lo consentono, in ambito qumranico.

Attraverso alcuni esempi abbiamo dunque visto due modi opposti di affrontare il tema del rapporto tra Qumran e le origini cristiane: da un lato, vi è una posizione, che si può far risalire ad André Dupont-Sommer il quale negli anni cinquanta sostenne che Gesù sarebbe per molti versi «una sconvolgente reincarnazione del Maestro di Giustizia» (Dupont-Sommer, 1950, p. 121), cioè di colui che i testi considerano il fondatore della setta qumranica; questa posizione, col passare degli anni, si è spinta molto in là, fino a ipotizzare, come si è detto, un complotto teso a tenere nascosti determinati testi per evitare che il loro contenuto mettesse in crisi teorie consolidate sull'origine del cristianesimo; d'altro lato, vi è la posizione molto più moderata di chi, per dirla con le parole di un altro studioso degli anni cinquanta, Millar Burrows «tutti i paralleli e contatti [tra Qumran e il Nuovo Testamento] che sono stati notati sono importanti per lo studio del Nuovo Testamento [...] non è tuttavia necessario presupporre che tutti gli autori del Nuovo Testamento abbiano avuto alcun contatto diretto con la setta di Qumran» (Burrows, 1955, p. 343).

Se quindi i testi di Qumran non nascondono alcuna verità rivoluzionaria rispetto alle nostre conoscenze della nascita e dello sviluppo del cristianesimo e non vi è quindi alcun giallo né alcuna "congiura del silenzio" legata a essi, sono comunque un patrimonio di inestimabile valore per una migliore comprensione di un periodo e di una cultura, quelli a cavallo dell'era cristiana, che stanno alla base della nostra epoca e della nostra cultura.

6

(Quelli che per noi oggi sono) Gli apocrifi e la letteratura apocalittica più antica

Gli apocrifi

È così definito un vastissimo *corpus* di testi in qualche modo collegato con i libri e i personaggi dell'Antico Testamento. Questi testi però non sono entrati a far parte della versione definitiva del canone anticotestamentario ebraico né di quello di alcuna confessione cristiana. Al riguardo bisogna tenere presente che vi è una differente terminologia nel mondo cattolico e in quello protestante: "pseudepigrafo" è il termine protestante per indicare ciò che i cattolici chiamano "apocrifo", mentre i protestanti chiamano "apocrifo" ciò che i cattolici chiamano "deuterocanonico". In altre parole per i protestanti, il termine "apocrifo" indica libri canonici per i cattolici. In questa breve disamina ci si occuperà degli apocrifi nel senso cattolico del termine e solo degli apocrifi dell'Antico Testamento (esiste infatti anche una fiorente letteratura di apocrifi del Nuovo Testamento).

Gli apocrifi dell'Antico Testamento, ancorché giunti a noi in redazioni molto tardive e in lingue di traduzione (greco, etiopico, latino) sono tuttavia fondamentali per la nostra conoscenza del giudaismo di età ellenistica e romana in quanto è possibile in questi testi risalire a redazioni precedenti il 70 e.v. Gli apocrifi dell'Antico Testamento furono infatti scritti in origine da ebrei per poi essere in seguito sovente interpolati e reinterpretati dai cristiani. L'importanza della letteratura apocrifa per la conoscenza di questa fase cruciale della storia ebraica è stata inoltre ribadita e messa in tutta l'evidenza che merita dalla scoperta dei manoscritti di Qumran. A Qumran, infatti, furono scoperti frammenti del *Libro dei Vigilanti* (= *1Enoc* 1-37), un'opera che, alla luce dei frammenti qumranici si può considerare già formata nei suoi elementi essenziali alla metà del II secolo a.e.v., ciò che rappresenta, per gli studi sulla letteratura apocrifa giudaica, una vera e propria rivoluzione. Questi scritti – come del resto anche l'Antico Testamento – vedono comunque la luce in tempi mol-

to lontani da quelli dei grandi personaggi della storia del popolo ebraico cui sono attribuiti, secondo quel fenomeno della pseudoepigrafia (falsa attribuzione di paternità) che è uno dei tratti salienti di questo tipo di letteratura. Ci troviamo davanti a un *corpus* che ha una sua antica tradizione, come risulta da indici redatti per informare i cristiani che esistevano libri scritti prima di Cristo che non appartenevano al canone, alcuni dei quali potevano comunque essere letti per edificazione. Il *corpus* si è formato indipendentemente dai contenuti teologici. Non vi è una teologia comune, ad esempio, tra l'*Epistola di Enoc* (durezza del Giudizio divino) e il *Libro delle Parabole* (misericordia del Giudizio), né vi è tra l'*Apocalisse siriaca di Baruc* (ogni uomo è responsabile del male che compie) e il *Quarto Libro di Esdra* (il peccato originale riguarda tutta l'umanità a motivo del peccato di Adamo): «Il denominatore comune sta solo nel fatto che si tratta sempre di problemi di teologia ebraica, che ruotano prevalentemente intorno al tema del male, della salvezza e del Grande Giudizio» (Sacchi, 1981-2001, vol. 3, p. 41). James H. Charlesworth ha suddiviso questo *corpus* tanto vasto quanto arduo da classificare nelle seguenti categorie: 1. Letteratura apocalittica e opere correlate; 2. Testamenti; 3. Aggiunte all'Antico Testamento e altre leggende; 4. Letteratura sapienziale e filosofica; 5. Preghiere, salmi e odi. Non sarà inutile ricordare infine che la nozione di "canone" (e quindi, ovviamente, la distinzione tra ciò che è canonico e ciò che non lo è) era estranea agli antichi, e ancora i testi di Qumran ci testimoniano il fatto che opere oggi considerate apocrife (quindi non canoniche) erano considerate dal gruppo di Qumran rivelate, quindi Sacra Scrittura, come nel caso dell'opera (oggi) apocrifa dei *Giubilei*.

Gli apocrifi dell'Antico Testamento: le opere principali

Si dà qui di seguito una breve descrizione delle principali opere apocrife collegate all'Antico Testamento, sulla scorta della più estesa e più autorevole raccolta a disposizione del lettore italiano, quella, in cinque volumi, diretta da Paolo Sacchi ed apparsa tra il 1981 e il 2001 (per dettagli cfr. la *Bibliografia*).

LIBRO DEI GIUBILEI

Si tratta di un'opera risalente all'ultima parte del II secolo a.e.v. e comunque posteriore alla parte più antica del libro di *Enoc*, che troviamo qui spesso citata. Il libro rappresenta una particolare ver-

sione (altri direbbe una "rilettura") della *Genesi* e dei primi capitoli dell'*Esodo*, i cui avvenimenti sono inseriti nel quadro narrativo della rivelazione dell'angelo di Dio a Mosè sul Sinai della storia passata e futura del popolo ebraico. La concezione della storia rigidamente predeterminista e la polemica col tempio di Gerusalemme, considerato impuro e illegittimo, avvicinano il libro dei *Giubilei* al gruppo di Qumran. Si è già ricordato, del resto, che molti manoscritti dell'opera sono stati rinvenuti nella biblioteca del gruppo e che, con tutta probabilità, il libro dei *Giubilei* era considerato a Qumran scrittura rivelata.

LIBRO DI *ENOC*

Il libro di *Enoc* è un'opera giunta fino a noi completa solo in traduzione etiopica (*ge'ez*); si parla comunemente di *Pentateuco enochico* in quanto può essere agevolmente suddivisa in cinque libri distinti: il *Libro dei Vigilanti* (LV), il *Libro dei Giganti* (LG), il *Libro dell'Astronomia* (LA), il *Libro dei Sogni* (LS), che può essere datato agli anni intorno al 160 a.e.v. in quanto cita la battaglia di Bet-sur, avvenuta durante le rivolte dei Maccabei e l'*Epistola di Enoc* (EE), risalente alla metà del I secolo e.v.

Anche di quest'opera sono stati trovati numerosi manoscritti a Qumran di grande importanza per la loro antichità. Delle concezioni ideologiche e teologiche della parte più antica del libro di *Enoc* si dirà più avanti.

TESTAMENTI DEI DODICI PATRIARCHI

L'opera, redatta in greco, presenta i discorsi che ciascuno dei figli di Giacobbe (i dodici patriarchi, appunto) tiene in punto di morte alla propria prole. Nonostante le numerose interpolazioni cristiane, l'opera è indubbiamente di origine giudaica e per la parte più antica si può datare a partire dal decennio 170-160 a.e.v. In ciascun Testamento si può distinguere una parte dove prevale l'elemento morale, in cui il patriarca esorta i suoi figli a evitare i suoi errori e a imitare le sue virtù. Un altro elemento tipico dei Testamenti si può chiamare con qualche cautela "apocalittico": il patriarca infatti predice un futuro di distruzione ed esilio per chi si macchierà di apostasia. Non è possibile dar conto qui dei vari aspetti ideologici e teologici presenti nell'opera, basterà ricordare l'aspetto più innovativo e fruttuoso che i *Testamenti dei dodici patriarchi* riprendono dal libro di *Enoc*, l'idea cioè

che il male deriva da una trasgressione di cui l'uomo non è responsabile. Su questa idea, centrale nel pensiero apocalittico più antico, torneremo in seguito.

SALMI DI SALOMONE

Opera giunta a noi in greco, ma sicuramente tradotta da un originale semitico. Si tratta di diciotto salmi attribuiti, per motivi non chiari, a Salomone centrati sul tema della giustizia. Per l'originale si può porre come *terminus post quem* il periodo della conquista della Giudea da parte di Pompeo e la critica recente tende a porre il *terminus ante quem* alla seconda rivolta giudaica (135 e.v.).

APOCALISSE SIRIACA DI BARUC

Testo giunto a noi in siriaco nella sua forma completa, che deriva da un originale greco. Si tratta in buona sostanza di una meditazione teologica sulla caduta di Gerusalemme nel 70 e.v., letta alla luce della distruzione del primo tempio ad opera dei babilonesi nel 586 a.e.v. Nonostante la disorganicità del testo, si tende oggi a considerarla opera di un unico autore il cui scopo è quello di consolare e confortare il popolo ebraico di fronte alla tragedia della distruzione del secondo tempio. L'opera è stata redatta con ogni probabilità tra il 70 e il 135 e.v.

4ESDRA

Opera di origine giudaica, scritta verso il 100 e.v., a noi nota da varie traduzioni condotte su un testo greco perduto, che a sua volta era traduzione di un originale in lingua semitica. Consiste in una serie di visioni, attribuite a Esdra, centrate sul problema teologico delle sofferenze occorse al popolo di Israele. Come si vedrà, sia il *4Esdra* sia l'*Apocalisse siriaca di Baruc* si pongono su una linea diversa rispetto alla letteratura enochica per quanto riguarda il problema del male, dal momento che in entrambe è sottolineata la responsabilità umana.

L'*APOCALISSE DI MOSÈ* E LA *VITA DI ADAMO ED EVA*

Le due opere più antiche di un "ciclo di Adamo" diffuso in varie tradizioni dell'antichità sono l'*Apocalisse di Mosè* e la *Vita di Adamo ed Eva*, entrambe opere di origine giudaica, ma giunte a noi in greco

e in latino, ed entrambe centrate sulla storia di Adamo ed Eva dopo la cacciata dal paradiso terrestre. La datazione è quanto mai incerta e, a seconda degli studiosi, oscilla tra il I secolo a.e.v. e il III secolo a.e.v.

LIBRO DEI SEGRETI DI ENOC

Detto anche *2Enoc*, è giunto a noi solo in traduzione paleoslava, ma è opinione accettata pressoché unanimemente che risalga a un originale ebraico del I secolo e.v. addirittura precedente – in alcune sue parti – la distruzione del tempio, che l'autore del libro non conosce. «Nell'insieme si ha l'impressione di un'opera che sviluppa una tradizione sacerdotale enochica in mezzo ai problemi del pensiero giudaico del I secolo» (Sacchi, 1981-2001, vol. 2, pp. 492-3).

APOCALISSE DI ABRAMO

Opera a noi nota solo in traduzione paleoslava ma la cui lingua originale era l'ebraico. È sicuramente posteriore alla distruzione del secondo tempio, ma è difficile, se non impossibile, inquadrare con maggiore precisione l'epoca cui risale. Alla difficoltà di datazione fa riscontro quella di un preciso inquadramento ideologico, che oscilla tra la responsabilità e l'innocenza dell'uomo nei confronti del male nella storia.

APOCALISSE DI ELIA

Opera a noi nota in traduzione copta (con l'aggiunta di un frammento papiraceo greco), di cui la maggioranza degli studiosi presuppone un'origine giudaica, successivamente riorganizzata e rivista da un redattore cristiano. La sua ultima redazione sarebbe databile al III secolo e.v.

APOCALISSE DI SOFONIA

Opera a noi nota in traduzione copta. Nonostante il carattere frammentario del testo, è evidente la sua analogia con alcuni temi del *Pentateuco* enochico, in particolare quello del viaggio celeste del protagonista. È possibile una datazione tra il 100 a.e.v. e il 200 e.v.

APOCALISSE GRECA DI BARUC

Fa parte di quello che la critica moderna ha individuato come ciclo di Baruc, oltre alla già menzionata *Apocalisse siriaca di Baruc* e ai cosiddetti *Paralipomeni di Geremia*. È databile tra il 70 e.v. e l'inizio del II secolo. Come dice il titolo, l'opera è giunta a noi in lingua greca (oltre a una traduzione slava più tarda) ma è probabile che la sua lingua originale fosse l'ebraico.

PARALIPOMENI DI GEREMIA

Opera tarda, risalente a dopo il 135, che, come si è visto, appartiene al ciclo di Baruc. Secondo il curatore dell'opera nel volume IV degli *Apocrifi dell'Antico Testamento*, l'originale giudaico dei *Paralipomeni* è rappresentato dalla *Storia della cattività babilonese*. Si tratta di una (ri)narrazione degli avvenimenti a ridosso della distruzione di Gerusalemme nel 586 a.e.v.

ORACOLI SIBILLINI

L'ebraismo di lingua greca non restò insensibile al fascino della letteratura oracolare riferita alla Sibilla (o alle Sibille) e nacque così un lungo poema in greco in cinque libri, attribuito appunto alla Sibilla, in cui si loda il popolo ebraico e gli si preannuncia un futuro glorioso. L'intera opera può essere datata tra il 140 a.e.v. e il 130 e.v.

PREGHIERA DI MANASSE

Breve opera (17 versi) giunta a noi in greco, che è con tutta probabilità la sua lingua originale, sorta in ambiente giudaico ma in epoca cristiana. A causa della brevità dell'opera è difficile dire di più sulla sua origine. Narra, sulla scorta di *2Cr* 33,11-13, il pentimento e la conversione del re Manasse.

SCALA DI GIACOBBE

Operetta risalente, forse, alla prima metà del II secolo e.v. Si tratta di una rielaborazione del famoso sogno di Giacobbe di cui si narra in *Gn* 28,11-22. L'episodio è riletto come prefigurazione delle varie tragedie che toccheranno ai discendenti di Giacobbe, delle quali però,

in prospettiva escatologica si preannunzia la fine. L'opera è giunta a noi in traduzione slava.

TESTAMENTO DI ABRAMO

Opera giunta a noi in greco e in diverse traduzioni in lingue orientali: non è chiaro se il greco sia la lingua originale dell'opera o se questa sia invece traduzione di un originale semitico. L'opera narra la visita dell'arcangelo Michele ad Abramo cui deve annunziare la morte. Abramo si dimostra tutt'altro che d'accordo con la decisione divina e chiede che gli sia concesso un viaggio celeste, che diviene così il tema principale dell'opera. Pur con molte incertezze, il *Testamento di Abramo* può essere datato al I-II secolo e.v.

TESTAMENTO DI GIOBBE

Opera sicuramente di origine giudaica ma della quale non è possibile precisare meglio l'appartenenza a un determinato gruppo, risalente al periodo tra il I e il II secolo e.v. L'opera è giunta a noi in greco ed è, probabilmente, tradotta da un originale semitico. L'opera riprende lo schema tipico dei *Testamenti* e mostra un particolare interesse, tra molti altri, per il tema della conoscenza.

TESTAMENTO DI MOSÈ

Opera che la critica più recente tende a datare al II secolo a.e.v. individuando robuste interpolazioni risalenti al I secolo e.v. L'opera è giunta a noi in latino ed è secondo la maggior parte degli studiosi traduzione di un originale greco. Particolarmente incentrato su una visione deterministica della storia, il *Testamento di Mosè* trasferisce la salvezza dal piano storico a quello escatologico a motivo delle vicende storiche particolarmente drammatiche che il suo autore visse.

LIBRO DELLE ANTICHITÀ BIBLICHE

Opera originariamente scritta in ebraico e giunta a noi in traduzione latina. Sulla base dei riferimenti storici menzionati, si presume sia stata composta tra il II secolo a.e.v e il II secolo e.v., probabilmente

dopo il 70 e.v. Si tratta di una (ri)lettura delle vicende narrate nel *Pentateuco* e nei libri di *Giosuè*, *Giudici* e *1 Samuele* alla luce del concetto del patto stabilito tra Dio e il popolo eletto; l'opera va con qualche cautela collegata a un ambiente farisaico.

GIUSEPPE E ASENETH

Si tratta di una libera rilettura delle vicende di *Gn* 41,41-57 che hanno come protagonisti i due personaggi citati nel titolo, secondo gli stilemi del romanzo ellenistico. L'opera è giunta a noi in greco che, secondo la maggioranza degli studiosi, è anche la sua lingua originale ed è stata composta tra il 100 a.e.v. e il 115 e.v. Nel narrare la storia d'amore tra i due protagonisti, il racconto ha a cuore essenzialmente le problematiche relative alla conversione e alla posizione dei convertiti nell'ambito della comunità giudaica.

VITE DEI PROFETI

Raccolta di racconti biografici su vari profeti biblici da collocare nell'ultima parte del periodo del secondo tempio. L'opera è giunta a noi in varie lingue e in varie tradizioni, la più significativa delle quali è il greco, ma, secondo alcuni studiosi, sarebbe esistito un originale in una qualche lingua semitica. L'opera contiene molte narrazioni non altrimenti attestate nella tradizione giudaica, né in quella cristiana. Anche se nella forma attuale l'opera è probabilmente da collocare in ambiente cristiano tra il IV e il V secolo, la maggioranza degli studiosi ritiene che la sua versione originale sia sorta in ambiente giudaico nella seconda metà del I secolo e.v., verso la fine del periodo del secondo tempio.

TERZO LIBRO DEI MACCABEI

Nonostante il titolo, il libro non ha a che fare con i *Maccabei*, ma narra vicende avvenute (presentate come tali) durante il regno di Tolomeo IV Filopatore (222-204 a.e.v.). Si tratta di una serie di episodi in cui gli ebrei sono salvati dai loro nemici grazie all'intervento miracoloso di Dio. L'opera, nata in ambiente alessandrino e scritta in greco, è da datare con buona probabilità agli inizi del I secolo a.e.v.

L'apocalittica più antica (enochismo)

Il termine "apocalittica" fu coniato in Germania nei primi anni del secolo XIX, per avere un punto di riferimento in base al quale studiare sistematicamente un gruppo di opere comparse nell'ambiente del giudaismo d'età ellenistica e romana caratterizzate da alcune più o meno vistose analogie. Gli studiosi, però, non riuscirono a stabilire in maniera univoca quali di queste analogie potessero essere considerate realmente caratterizzanti; il problema principale risultò essere, insomma, cosa fosse in realtà l'apocalittica, entità che, col procedere degli studi, diveniva sempre più sfuggente; questo stato di cose portò alla conclusione che l'unico modo per riuscire a definire con esattezza l'apocalittica era quello di considerarla un genere letterario, per il quale è decisivo il genere, non il contenuto, che non è unitario.

Il congresso tenutosi nell'agosto del 1979 a Uppsala si propose, attraverso un imponente numero di contributi, di analizzare e, se possibile, chiarificare tutta questa complessa problematica. Frutto di questo congresso fu un monumentale volume (Hellholm, 1983) apparso qualche tempo dopo che permette a chi voglia indagare l'apocalittica di rendersi conto della varietà e della vastità dei problemi che essa implica; è stata però a ragione notata in questo volume l'assenza di una metodologia d'indagine che tenga conto dello sviluppo storico del pensiero apocalittico, che tenti, insomma, di mettere ordine all'interno di un pensiero che, attraverso una grande quantità di opere, si è sviluppato nell'arco di almeno cinque secoli.

Nello stesso anno del congresso di Uppsala, Paolo Sacchi iniziava una serie di studi il cui scopo precipuo era proprio quello di cercare una soluzione alle difficoltà dell'apocalittica inserendola nella storia (cfr. Sacchi, 1990). A tal fine Sacchi muove alla ricerca di un'apocalittica storica con un'analisi del *Libro dei Vigilanti* (= *1Enoc* 1-37); un'opera che, come si è detto più sopra, possiamo ora considerare già formata nei suoi elementi essenziali alla metà del secolo II a.e.v. Sacchi dunque esamina i dati forniti da Milik alla luce di quelli che sono stati individuati da Klaus Koch (1970) come temi fondanti l'apocalittica, e precisamente: 1. attesa della fine; 2. catastrofe cosmica; 3. divisione del tempo storico in periodi predeterminati; 4. esistenza di angeli e dèmoni; 5. collegamento tra salvezza e attesa della resurrezione; 6. idea che il trono di Dio distruggerà i regni terreni; 7. esistenza di un mediatore con caratteristiche regali; 8. gloria come condizione ultima dell'uomo. È infatti solo partendo dall'apocalissi più antica a noi nota che si può tentare di ricostruire il nucleo di pensiero che darà in seguito forma a quella che si può definire una "tradizione

apocalittica" che si ritrova non solo in quelle opere che la tradizione accademica ha definito "apocalittiche", ma anche in altre tradizioni giudaiche a noi note da opere che sono sicuramente al di fuori dell'apocalittica intesa come genere letterario: da un'analisi del *Libro dei Vigilanti* risulta che i temi fondamentali sono l'idea che il male derivi da una contaminazione operata nel mondo di mezzo; la convinzione della presenza, nell'uomo, di un elemento immortale; l'idea che, così come la contaminazione, anche la salvezza dipenda dal mondo di mezzo e non quindi dall'uomo. Basandosi su questi dati e su *Qo* 3,18-21, che ironizza su chi crede nell'immortalità dell'anima, è possibile una datazione del *Libro dei Vigilanti* 1 nella parte più antica del IV secolo a.e.v., e del *Libro dei Vigilanti* 2 nella parte finale dello stesso secolo. È dunque evidente che l'autore del *Libro dei Vigilanti* espresse alcune idee nuove per la cultura giudaica, e tali concetti furono da essa recepiti e sviluppati soprattutto in àmbito essenico, sì che è possibile individuare un *trait d'union* tra l'apocalittica e alcuni dei principali temi dell'ideologia qumranica; ciò che ha in seguito aperto la strada a nuove e stimolanti ipotesi circa le origini e lo sviluppo del gruppo di Qumran.

La tematica che più avvicina l'apocalittica e il gruppo di Qumran è quella relativa alla natura e all'origine del male.

Ma quali sono gli antecedenti nel pensiero ebraico delle linee portanti dell'apocalittica? Essi andranno cercati in quella particolare espressione della spiritualità ebraica che Sacchi ha denominato "teologia della Promessa", la quale non poneva come proprio centro ideologico il Patto del Sinai, e non considerava quindi il male originato dalla trasgressione, da parte dell'uomo, dei comandamenti, né il dolore come punizione divina; la «teologia della Promessa», di contro, si fondava sulla benedizione promessa ad Abramo (*Gn* 12,1-4), dal momento che l'uomo è cattivo – o almeno incline al male – per natura né bastano le sue sole forze a salvarlo (cfr. *Gn* 8,21); il male in quest'ottica si configura dunque come realtà autonoma che minaccia e vince l'uomo, il quale, per la propria salvezza, può solo sperare in un intervento gratuito di Dio: questo è il centro da cui si svilupperà il pensiero apocalittico nelle sue varie forme.

Le linee principali dello sviluppo del pensiero apocalittico possono essere individuate mercé l'analisi di alcune opere particolarmente rappresentative: la prima apocalittica, il cui *terminus ad quem* va posto al 200 a.e.v., è rappresentata dal *Libro dei Vigilanti* (= *1Enoc* 1-37) e dal *Libro dell'Astronomia* (= *1Enoc* 72-82), caratterizzati dalla credenza nell'immortalità dell'anima e, come si è visto, dalla concezione del male connaturato all'essere umano a causa del peccato an-

gelico; la seconda apocalittica appartiene invece al secolo II a.e.v. e sua opera caratterizzante è il *Libro dei Sogni* (= *1Enoc* 83-90) che cala il dramma del male nella storia dell'uomo passando così dalla struttura metastorica della prima apocalittica a una struttura storica. Con la terza apocalittica viene affrontato un fondamentale problema, già del resto insito nella tematica delle due precedenti fasi: se il male è connaturato all'essere umano, qual è la responsabilità di quest'ultimo? L'*Epistola di Enoc* (= *1Enoc* 91-105) affronta il problema ribadendo da un lato la piena responsabilità dell'uomo, ignorando dall'altro il tema del peccato angelico.

In questa fase si sviluppa anche la tematica della mediazione che è centrale nel *Libro delle Parabole* (= *1Enoc* 37-71) dove si afferma la figura di un salvatore escatologico detto «Figlio dell'Uomo» cui è demandato da Dio, che è misericordioso, il giudizio finale, implacabile, di tutti i malvagi. Assistiamo insomma, nella terza apocalittica, a un confronto col motivo essenico della "visita" di Dio sulla terra, rielaborato in senso messianico. Il problema della responsabilità dell'uomo ritorna nella quarta apocalittica (secolo I e.v.) che deve fare i conti con l'ideologia farisaica e quella cristiana. Opere caratterizzanti questa fase sono l'*Apocalisse siriaca di Baruc* e il *4Esdra*. La prima di queste due opere considera il predeterminismo legato esclusivamente alla storia, non all'individuo; se infatti è presente la tematica della periodizzazione della storia – e Sacchi mette in evidenza come sia notevole «sul piano psicologico» l'importanza data al bene nella storia – l'autore dell'*Apocalisse siriaca di Baruc* ribadisce che la responsabilità e, quindi, la libertà dell'uomo è totale, essendo Adamo responsabile «per sé solo». Una visione opposta e complementare, anch'essa centrata sul tema paolino (*Rm* 5,12) del «peccato di Adamo», presenta invece il *4Esdra*: pur non essendo quest'opera logicamente strutturata, percorsa com'è da un potente *pathos*, è nondimeno evidente il radicale pessimismo di fondo che considera l'uomo destinato al peccato e quindi alla dannazione. L'uomo infatti si trova nella situazione drammatica di essere da un lato pienamente responsabile delle proprie azioni, dall'altro destinato a peccare in quanto prevale in lui il *cor malignum*.

È dunque bene tenere presente che è necessario evitare di interpretare i testi antichi secondo categorie moderne a loro estranee, rischio questo in cui si incorre già con l'uso del termine – moderno – di apocalittica. Sulla scia di Sacchi, alcuni autori tendono a sostituire il termine con "tradizione enochica" in quanto meglio rilevabile da un punto di vista storico. Pare comunque più economico conservare il termine apocalittica in omaggio a una tradizione ormai secolare e in

base al fatto che l'espressione "tradizione enochica" resta pur sempre legata alle opere che hanno Enoc come protagonista: in questa impostazione, il termine apocalittica diviene quindi una sorta di contenitore nel quale è possibile far rientrare tutte quelle opere che, indipendentemente dal genere letterario, si trovano sulla linea di *1Enoc* per quel che riguarda il problema del male, quelle, cioè, nelle quali – pur nella grande diversificazione ideologica che caratterizza ciascuna fase dell'apocalittica – il tema di fondo, continuamente dibattuto e risolto in maniera spesso differente è quello del male visto non come trasgressione e conseguenza della trasgressione, ma come realtà preesistente all'uomo singolo. Questo modo di vedere le cose, se dà conto dell'apocalittica più antica, lascia aperto il problema della classificazione di opere più tarde per le quali resta la difficoltà di cogliere un denominatore comune: il caso visto più sopra dell'*Apocalisse siriaca di Baruc* e del *4Esdra* che affrontano e risolvono il problema del male in maniera opposta, mette in luce il compito che ancora attende chi voglia mettere ordine in un campo così vasto.

7

La letteratura ebraica di lingua greca

Si è parlato della forza dell'influsso ellenistico sulla vita sociale e culturale della Giudea sotto i Tolomei prima e i Seleucidi dopo. L'influsso fu tanto più forte e incisivo nelle varie comunità ebraiche sparse nel mondo ellenistico, in particolare ad Alessandria d'Egitto. Frutto dell'esperienza spirituale e culturale di questi ebrei fu una vasta letteratura in lingua greca dedicata essenzialmente all'esegesi biblica e alla storiografia, di cui si darà conto qui solo nelle linee essenziali e nelle figure di maggiore spicco.

La *Lettera di Aristea*, a sua volta opera rappresentativa di questa letteratura giudeo-ellenistica, ci narra, in forma evidentemente leggendaria, la genesi della traduzione in greco della Bibbia ebraica, vero e proprio monumento dell'ebraismo di lingua greca: Demetrio Falereo, bibliotecario del re Tolomeo Filadelfo (285-247 a.e.v.), consigliò al sovrano la traduzione in greco delle leggi degli ebrei. Il sovrano chiese al Sommo Sacerdote di Gerusalemme l'invio di 72 dotti che conoscessero sia l'ebraico sia il greco e i 72 dotti intrapresero il loro lavoro separatamente, ottenendo miracolosamente risultati identici. Per questo motivo si è soliti chiamare questa traduzione "dei Settanta". Quale che sia la sua vera origine, la traduzione dei Settanta riguardò in principio solo il *Pentateuco* e si allargò via via a tutto il resto della Bibbia ebraica fino a comprendere opere destinate all'esclusione dal canone ebraico. Sull'importanza di questa traduzione per una migliore comprensione della storia del testo della Bibbia e di come le scoperte di Qumran abbiano permesso di valutare in modo differente le molte divergenze tra il testo dei Settanta è necessario spendere qualche parola.

La Bibbia greca (o "dei Settanta")

Al fine di meglio comprendere l'importanza della Bibbia greca in sede di storia del testo biblico, non sarà inutile analizzare più da vicino il suo rapporto con le attestazioni ebraiche di Qumran, altro fondamentale testimone della fase più antica di formazione del testo biblico stesso.

Prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto, uno dei principali problemi che i Settanta ponevano agli studiosi era quello del tipo di testo ebraico sul quale era stata condotta la traduzione: le numerose discrepanze ravvisabili tra il testo dei Settanta e il *Testo masoretico* erano da imputarsi a un particolare tipo di traduzione (e a fenomeni interni alla traduzione greca) ovvero ci si trovava di fronte a lezioni che testimoniavano un testo ebraico distinto da quello rappresentato dal *Testo masoretico*, motivo, questo, per cui era lecito un tentativo di ricostruzione di tale modello mercé la retroversione del testo greco? Il più illustre sostenitore della prima ipotesi fu Paul Kahle che basò la sua teoria sull'origine dei Settanta sull'analogia con quanto si era verificato per i *Targumim*: non vi sarebbe dunque stata un'unica versione dal greco dell'Antico Testamento, ma una serie di versioni diverse testimoniate dalla varietà testuale del testo greco (cfr. Kahle, 1959, pp. 234-9). Va da sé che, su tali presupposti, non ha senso tentare di ricostruire un ipotetico modello ebraico ma bisognerà invece muoversi esclusivamente all'interno della tradizione greca. Esattamente all'opposto della teoria del Kahle troviamo la teoria di Paul de Lagarde secondo cui tutti i manoscritti dei Settanta possono essere ricondotti a un "archetipo" in base al quale sarà quindi possibile, almeno in teoria, ricostruire il testo ebraico che servì da modello (cfr. de Lagarde, 1882).

La scoperta dei rotoli del Mar Morto ha permesso di risolvere tale questione, dandosi frequentemente il caso di attestazioni che confermano la lezione dei Settanta contro il *Testo masoretico*. In alcuni casi, addirittura, vediamo confermate, grazie all'attestazione qumranica, congetture di studiosi che, ben prima delle scoperte di Qumran, avevano tentato di sanare passi particolarmente problematici del *Testo masoretico* sulla base della traduzione greca.

Le scoperte dei testi biblici di Qumran hanno rappresentato dunque una svolta fondamentale verso la soluzione del problema del testo ebraico da cui i Settanta sono stati tradotti. Un discreto numero, anche se come più oltre vedremo percentualmente – a quel che sembra – quasi irrilevante, di testi presenta infatti lezioni che dimostrano l'esistenza di un modello ebraico del testo dei Settanta, le cui atte-

stazioni risultano quindi, almeno in tali casi, non essere un fenomeno interno della tradizione greca.

Alcuni esempi serviranno a meglio illustrare quanto detto. Il *Testo masoretico* di *Es* 1,1-5 è così tràdito:

[1] Questi sono i nomi dei figli d'Israele entrati in Egitto con Giacobbe e arrivati ognuno con la sua famiglia: [2] Ruben, Simeone, Levi e Giuda, [3] Issacar, Zabulon e Beniamino, [4] Dan e Neftali, Gad e Aser. [5] Tutte le persone nate da Giacobbe erano settanta, Giuseppe si trovava già in Egitto.

Lo stesso passo è così tràdito dai Settanta:

[1] Questi sono i nomi dei figli d'Israele entrati in Egitto con Giacobbe e arrivati ognuno con la sua famiglia: [2] Ruben, Simeone, Levi e Giuda, [3] Issacar, Zabulon e Beniamino, [4] Dan e Neftali, Gad e Aser. [5] Tutte le persone nate da Giacobbe erano settantacinque, Giuseppe si trovava già in Egitto.

Si nota dunque una variante nel numero dei discendenti di Giacobbe che scesero insieme al patriarca in Egitto: secondo il *Testo masoretico* 70 e 75 secondo il testo greco che attribuisce questo numero di discendenti a Giacobbe anche in *Gn* 46,20-27.

In un manoscritto dell'*Esodo* proveniente da Qumran, siglato 4QEx^{b}, che può essere datato paleograficamente a un periodo compreso tra il 30 a.e.v. e il 20 e.v. si trovano, alle linee 3-5 del fr. 1, resti dello stesso passo che paiono confermare la lezione dei Settanta che, ancora, non sarà quindi da attribuire a un fenomeno interno al testo greco ma era evidentemente contenuta nel testo ebraico su cui il traduttore si basava.

Il libro per il quale, però, più è evidente la vicinanza al testo dei Settanta di un manoscritto qumranico è sicuramente il *Libro di Geremia*. È noto che *Geremia* è un libro fondamentale per lo studio delle differenze fra *Testo masoretico* e Settanta. Il testo greco di questo libro è infatti notevolmente più breve rispetto al *Testo masoretico* ed è strutturato diversamente. Di *Geremia* sono stati rinvenuti a Qumran cinque esemplari provenienti dalla grotta 4 siglati 4QJer$^{a\text{-}e}$ e uno proveniente dalla grotta 2 e siglato 2QJer. Di questi manoscritti uno in particolare, 4QJer^{b} presenta un testo che non si limita a testimoniare il modello ebraico dei Settanta per una concordanza in singole varianti. Il manoscritto può essere datato su base paleografica a un periodo notevolmente antico anche per i manoscritti di Qumran, segnatamente alla prima metà del II secolo e.v. Caratteristiche che avvicinano questo manoscritto ai Settanta sono intanto le forme brevi di alcu-

ni nomi, ma non solo: una delle differenze strutturali tra *Testo masoretico* e Settanta cui si accennava più sopra è presente al cap. 10, di cui si è conservato un frammento in 4QJer^{b}. In particolare ai vv. 3-11 di questo capitolo si trovano nel manoscritto qumranico lo stesso testo più breve e la stessa disposizione degli stichi tràditi dalla versione greca.

Leggiamo *Gr* 10,3-11 secondo il *Testo masoretico*:

3 Poiché ciò che è il terrore dei popoli è un nulla, non è che un legno tagliato nel bosco, opera delle mani di chi lavora con l'ascia. 4 È ornato di argento e di oro, è fissato con chiodi e con martelli, perché non si muova. 5 Gli idoli sono come uno spauracchio in un campo di cocomeri, non sanno parlare, bisogna portarli, perché non camminano. Non temeteli, perché non fanno alcun male, come non è loro potere fare il bene. 6 *Non sono come te, Signore; tu sei grande e grande la potenza del tuo nome.* 7 *Chi non ti temerà, re delle nazioni? Questo ti conviene, poiché fra tutti i saggi delle nazioni e in tutti i loro regni nessuno è simile a te.* 8 *Sono allo stesso tempo stolti e testardi; vana la loro dottrina, come un legno.* 9 Argento battuto e laminato portato da Tarsis e oro di Ofir, lavoro di artista e di mano di orafo, di porpora e di scarlatto è la loro veste: tutti lavori di abili artisti. 10 *Il Signore, invece, è il vero Dio, egli è Dio vivente e re eterno; al suo sdegno trema la terra, i popoli non resistono al suo furore.* 11 Direte loro: «Gli dei che non hanno fatto il cielo e la terra scompariranno dalla terra e sotto il cielo».

Nel testo di Qumran e nei Settanta mancano i versetti 6-8 e 10, qui indicati in corsivo. Ciò che pare non potere essere imputabile a errore poligenetico, dal momento che il *Testo masoretico* è generalmente interpretato come un ampliamento più tardo e manca inoltre ogni elemento per caratterizzare la lezione Settanta come espunzione. In questo caso, dunque, il testo ebraico di Qumran rappresenta un testo strutturalmente prossimo a quello su cui si basò il traduttore in greco, ed è una volta di più confermata l'ipotesi che attribuisce le differenze tra *Testo masoretico* e Settanta a un differente modello.

Il testo ebraico biblico più antico e i Settanta

Dopo avere analizzato alcuni pochi casi singoli che mettono comunque in rilievo l'esistenza a Qumran di un testo ebraico riconducibile a quello che servì da modello ai Settanta, pare opportuno fornire alcuni dati che diano un'idea più generale della presenza a Qumran di un tale tipo di testo. È necessario nondimeno premettere che i testi biblici scoperti a Qumran sono stati pubblicati solo di recente e che,

inoltre, la pubblicazione completa dei singoli testi rappresenta come è ovvio solo un punto di partenza verso una valutazione complessiva dei dati a disposizione. Lavoro, questo, di cui non sfugge l'importanza e che è ancora ben lungi dall'essere compiuto.

Tov (1995) ha presentato un quadro d'insieme dei testi biblici scoperti a Qumran che può essere così riassunto:

a) Testi che sono sicuramente in relazione con i Settanta

– 4Q71 (4QJer^{b}): il manoscritto contiene resti di *Gr* 9,21-10,22 ed è databile paleograficamente, come si è visto, alla prima metà del II secolo a.e.v.

– 4Q71a (4QJer^{d}): un frammento di *Gr* 43,2-10, databile paleograficamente, come il precedente, alla prima metà del II secolo a.e.v.

b) Testi che sono in relazione con i Settanta «in grado minore» (Tov, 1995, p. 96)

– 4Q26 (4QLev^{d}): numerosi frammenti, di piccole dimensioni e mal conservati, di *Lv* 14-15; questo testo è databile paleograficamente alla fase di passaggio tra il periodo asmoneo e quello erodiano, quindi alla II metà del I secolo a.e.v.

– 4Q44 (4QDeut^{q}): resti del *Cantico di Mosè*, *Dt* 32,37-43. Questo testo è redatto in una mano formale databile alla fase di passaggio tra il periodo asmoneo e quello erodiano, quindi alla seconda metà del I secolo a.e.v.

c) Testi che furono in passato considerati erroneamente in relazione con i Settanta; segnati con l'asterisco sono quei testi che gli editori considerano in relazione con i Settanta e che Tov non cita

– 2Q12 (2QDeut^{c}): il manoscritto contiene resti del cap. 10 del *Deuteronomio* ed è redatto in una grafia erodiana risalente al I secolo e.v. (tardiva). *Dt* 10,8-12.

– 4Q30 (4QDeut^{c}): ampia copia di *Dt*, in relazione con i Settanta, contiene resti di brani del libro del *Deuteronomio* da 3,25 a 32,3. Si tratta di un testo asmoneo formale databile paleograficamente alla seconda metà del II secolo a.e.v.

– 4Q51 (4QSam^{a}): il manoscritto contiene resti dei capitoli da 1 a 31 di *1 Samuele* e resti dei capitoli da 2 a 24 di *2 Samuele*. È databile paleograficamente alla fase di passaggio tra il periodo asmoneo e il periodo erodiano, quindi alla seconda metà del I secolo a.e.v.

– 4Q52 (4QSam^{b}): resti di un'altra copia di *1Sm*. Contiene frammenti dei capp. 16, 19, 21 e 23 del libro; si tratta di quello che è stato definito da Cross il più antico testo biblico proveniente da Qumran ed è databile paleograficamente alla fase di passaggio tra il III e il II secolo a.e.v.

– 4Q53 (4QSam^{c}): resti di una copia di *1* e *2Sm*, contiene frammenti del cap. 25 di *1Sam* e dei capp. 14 e 15 di *2Sm*; il testo è databile paleograficamente alla prima metà del II secolo a.e.v. ed è stato redatto dallo stesso scriba cui dobbiamo la *Regola della Comunità*.
– *4Q80 (4QXII^{e}): il manoscritto contiene frammenti quasi esclusivamente di *Zaccaria*, ed è databile paleograficamente alla fase di passaggio tra il periodo asmoneo e il periodo erodiano, quindi al I secolo a.e.v.
– 5Q1 (5QDeut): un frammento con resti dei capp. 7 e 8 del *Deuteronomio*, si tratta di un manoscritto redatto in una grafia corsiva risalente agli inizi del II secolo a.e.v. Fr. 1 I: *Dt* 7,15-24; fr. 1 II: *Dt* 8,5-9,2.
– 5Q2 (5QKgs): resti del cap. 1 di *1Re*; si tratta di un manoscritto redatto in una grafia asmonea risalente alla metà del II secolo a.e.v. Fr. 1 I: *1Re* 1,1.16-17.27-37.

Bisogna poi ricordare anche i manoscritti biblici greci rinvenuti nelle grotte 4 e 7 di Qumran, più precisamente, dalla grotta 4:
– 4Q119 (4QLXXLev^{a}): una colonna del *Levitico* in greco con resti di *Lev* 16. Il manoscritto è stato definito su base paleografica non più tardo del I secolo a.e.v. Fr. 1: *Lev* 26,2-16.
– 4Q120 (4QpapLXXLev^{b}): frammenti in papiro delle prime tre colonne di una copia del *Levitico* in greco, con resti dei capp. da 1 a 5 del *Levitico*. Può essere datato paleograficamente al I secolo a.e.v.
– 4Q121 (4QLXXNum): il manoscritto può essere datato paleograficamente alla fase di passaggio tra il I secolo a.e.v. e il I secolo e.v. e contiene resti dei capp. 3 e 4 del libro dei *Numeri*.
– 4Q122 (4QLXXDeut): il manoscritto contiene resti del cap. 11 del *Deuteronomio* e può essere, con molta incertezza, datato alla metà del II secolo a.e.v.

A questi testi bisogna ancora aggiungere due manoscritti provenienti dalla grotta 7, entrambi databili paleograficamente alla fine del II secolo a.e.v., segnatamente:
– 7Q1 (7QLXXExod): un manoscritto contenente resti del cap. 28 dell'*Esodo*.
– 7Q2 (7QLXXEpJer): un manoscritto contenente resti dell'*Epistola di Geremia* vv. 43-44.

Da questo quadro parrebbe evincersi che dei più di 200 manoscritti (o frammenti di manoscritti) biblici rinvenuti a Qumran, solo uno, il manoscritto di *Geremia* più sopra analizzato, è da collegare sicuramente ai Settanta. È bene inoltre sottolineare che alcuni di questi manoscritti potrebbero essere stati classificati come in relazione coi Settanta in maniera affrettata dai rispettivi editori. A questo pro-

posito, è istruttivo l'esempio di 4QXII^{c}. L'editore cui è stato affidato questo testo ha presentato alcuni anni orsono uno studio preliminare su un frammento del manoscritto, contenente resti di *Osea* 13,4. Il fatto che il frammento presentasse un errore (in senso filologico) comune con il testo tràdito dai Settanta, ha condotto questo autore a stabilire una parentela testuale tra i due testimoni. È stato però giustamente notato (Catastini, 1993) che la parentela è stata stabilita sulla base di un errore comune non monogenetico essendo spiegabile come salto da uguale a uguale, laddove è ben noto che solo sulla base di errori comuni monogenetici si possono stabilire parentele testuali.

Per tornare alla classificazione di Tov, la stragrande maggioranza dei manoscritti biblici di Qumran rappresenterebbe un testo "protomasoretico", un testo, cioè, che forma la base di quello che sarà il testo consonantico masoretico. Tra questi due estremi – quello dei testi protomasoretici e quello, come si è visto molto ridotto, dei testi collegati ai Settanta – si collocano manoscritti di tipo samaritano (ovviamente solo del *Pentateuco*) e manoscritti non inquadrabili in nessuna delle tre categorie sopra menzionate. Dal momento che, inoltre, ciascuno dei manoscritti biblici provenienti da Qumran, oltre a lezioni in accordo col *Testo masoretico*, con i Settanta e col samaritano presenta molto spesso lezioni proprie, non attestate in nessuna di queste tre tradizioni, Tov conclude che la testimonianza qumranica non consente di trarre conclusioni dal punto di vista della storia del testo biblico ma che bisogna considerare ciascun manoscritto come un testo a sé.

Bruno Chiesa, nel suo intervento al congresso di Madrid sui rotoli del Mar Morto (Chiesa, 1992), ha messo bene in luce la debolezza di una tale tesi in quanto il compito di chi appronta un'edizione critica di qualunque testo è proprio quello di risalire al testo "originale" partendo dalle diverse attestazioni tràdite.

La maniera migliore dunque per tentare di risalire a un testo è quella di delimitare classi di manoscritti. In questo senso la schematizzazione di Tov, più sopra riassunta, in base alla quale solo una minima percentuale di manoscritti qumranici è stata definita imparentata con i Settanta ha il principale difetto di calcolare solo le corrispondenze tra Settanta e testimoni qumranici in lezioni originali e che perciò stesso possono essersi tramandate autonomamente. È probabile che se la ricerca si concentrasse sulle concordanze in errore tra Settanta e i testimoni qumranici, la statistica di Tov ne risulterebbe sensibilmente variata. Un esempio di questo tipo è ravvisabile in *1Sm* 2,23-25, tràdito in questo modo nel *Testo masoretico*:

[23] Perciò disse loro: Perché dunque fate tali cose? Io sento infatti da parte di tutto il popolo le vostre azioni empie! [24] No, figli, non è bene ciò che io odo di voi, che cioè sviate il popolo del Signore. [25] Se un uomo pecca contro un altro uomo [...].

Lo stesso passo è così tràdito invece dai Settanta:

Perciò disse loro: Perché [15] fate tali cose? Io sento infatti da parte di tutto [16] il popolo le vostre azioni empie! No, figli, non è bene ciò che io sento di voi; «Non [17] agite così, non sono infatti buone voci quelle che io sento». che cioè sviate [18] il popolo del Signore. Se un uomo pecca contro un altro uomo [...].

La colonna II di 4QSam[a] alle linee 14-18 presenta, con qualche lacuna, il seguente testo:

[Perciò disse loro: Perché] [15] fate [tali cos]e? Io sento infatti da parte di tutto [16] [il popolo le vostre azioni empie! [No, figli, non è bene] ciò che io sen[to di voi; «Non] [17] [agite così], non sono infatti buone [voci] quelle che io sento». che cioè svi[ate] [18] [il popolo del Signore. Se un uomo] pecca [contro un altro uomo] [...].

Il testo greco presenta un'inserzione piuttosto lunga dovuta probabilmente a dittografia, poi armonizzata, assente nel *Testo masoretico*: «Non agite così, non sono infatti buone voci quelle che io sento». La stessa lezione erronea è presente nel testo di Qumran. Che non si tratti di errore poligenetico è dimostrato dal fatto che sia nel testo qumranico sia nel greco è presente l'armonizzazione rappresentata dal passaggio dal singolare al plurale nella iterazione del termine "voce, fama". Ci troviamo quindi, in questo caso, di fronte a due testi uniti da un errore guida, ciò che permette di considerarli certamente appartenenti a una medesima classe.

Un altro caso di questo tipo è quello di *Geremia* 47,4 che è così tràdito nel *Testo masoretico*:

perché è arrivato il giorno in cui distruggere tutti i Filistei, in cui abbattere Tiro e Sidone, con tutti i loro ausiliari; il Signore infatti distrugge i Filistei, il resto dell'isola di Caftor.

Il testo dei Settanta tramanda invece una lezione che spezza inopinatamente il parallelismo:

perché è arrivato il giorno in cui distruggere tutti gli stranieri, io abbatterò Tiro e Sidone, con tutti i loro ausiliari; il Signore infatti distruggerà le restanti isole.

Un frammento di Qumran proveniente dalla grotta 2 (2QJer) presenta una lezione che concorda con la prima persona dei Settanta contro l'infinito del *Testo masoretico*. Come è stato fatto autorevolmente notare, ai fini di una corretta *recensio*, più che i casi di accordo col *Testo masoretico* in lezioni corrette è necessario prendere in considerazione casi come questo, di concordanza in errore, i quali pongono una sicura parentela testuale tra il manoscritto di Qumran e la lezione tràdita dai Settanta (Chiesa, 1992).

Pare evidente che una ricerca sistematica basata su una metodologia di questo tipo potrebbe riservare sorprese per quanto riguarda il rapporto tra il testo dei Settanta e i manoscritti biblici di Qumran.

Se le attestazioni di Qumran hanno permesso di stabilire l'effettiva esistenza di un testo ebraico che servì da base ai Settanta diverso da quello da cui si formò il *Testo masoretico*, molti sono tuttavia i problemi che restano aperti. Come è stato notato da Tov, il tratto più caratteristico dei manoscritti biblici di Qumran è la loro estrema fluidità testuale. A questo proposito bisogna sottolineare che anche i molti manoscritti etichettati come protomasoretici potrebbero in realtà, ad un più attento esame rivelarsi portatori di varianti. Una situazione di questo tipo, se da un lato non deve portare alle conclusioni estreme proposte da Tov, perché, come si è visto, è proprio dalla fluidità testuale che il critico deve partire per almeno tentare una ricostruzione dell'originale è anche di grande interesse per quanto riguarda la storia testuale dell'Antico Testamento quale riflessa a Qumran. A questo proposito non sarà inutile tornare al caso già analizzato del testo di *Geremia*. I manoscritti qumranici di questo libro, come detto, sono sei. Uno di questi è troppo frammentario per poterne trarre conclusioni utili. Dei restanti cinque, tre presentano un testo sicuramente da porre in relazione con il modello ebraico dei Settanta, mentre gli altri due rappresentano un testo prossimo a quello da cui si svilupperà il *Testo masoretico*. A questo bisogna aggiungere che di regola a Qumran, nel medesimo manoscritto, si trovano lezioni definibili protomasoretiche e lezioni in accordo con i Settanta. A questo proposito mette almeno conto di menzionare il fatto che il già citato manoscritto $4QEx^b$ che tramanda, come i Settanta, la lezione secondo cui i discendenti di *Giacobbe* erano 75, poco oltre presenta un errore congiuntivo che pare apparentarlo al testo da cui si svilupperà il *Testo masoretico*.

Di particolare interesse in questo senso è anche il caso di un manoscritto del *Deuteronomio* proveniente dalla grotta 5 che presenta una lezione che per comodità si può definire masoretica, addirittura corretta da una seconda mano in senso Settanta.

Anche un testo come il grande rotolo di *Isaia* della grotta 1 che, come è stato dimostrato (Sacchi, 1965), per una serie di errori guida è sicuramente da porre in relazione con l'archetipo del *Testo masoretico* presenta nondimeno numerose varianti da quest'ultimo. Giovanni Garbini ha d'altronde dimostrato che il secondo rotolo di Isaia della grotta 1, pur presentando nelle parti integre un testo quasi corrispondente al *Testo masoretico*, doveva comunque essere notevolmente più breve di quello a noi noto dalla tradizione masoretica (Garbini, 1984).

Una tale situazione ci pare dimostri che a Qumran il testo biblico non era considerato un'entità fissa e immutabile, e che quindi, nonostante la presunta prevalenza di testi cosiddetti "protomasoretici", siamo comunque costretti ad abbassare la data della fissazione e della trasmissione rigorosamente immutabile di tale testo.

Se è ancora prematura, a motivo anche della troppo recente pubblicazione completa dei testi, una valutazione complessiva delle attestazioni in senso Settanta dei manoscritti di Qumran, come mostrano le stesse, diverse, valutazioni dei vari autori riguardo a singoli testi, pare nondimeno potersi già affermare che le attestazioni ebraiche di Qumran dimostrano da un lato l'esistenza di un testo ebraico che servì da modello per i Settanta, diverso da quello da cui si svilupperà il *Testo masoretico*, d'altro canto l'uso libero che ne viene fatto pare indicare che il testo biblico era inteso a Qumran non come un *textus receptus* ma come un testo da riscrivere.

In questa prospettiva, come si è detto, l'uso del termine "parabiblico" a indicare tali testi, ancorché ormai entrato nella terminologia usuale degli studi sui testi di Qumran, appare particolarmente problematico, in quanto presuppone un intervento esegetico su un testo già canonico. È evidente che una ricostruzione del genere è messa in dubbio laddove si possa dimostrare un successivo uso canonico di un testo definito, nell'àmbito della letteratura qumranica, para o pseudobiblico.

È questo il caso di 4Q385, un testo che viene per solito citato come 4QpseudEzek^{a}, titolo che, come si è detto, identifica il testo in questione come un intervento midrascico su un testo di *Ezechiele* già canonico. 4QpseudEzek^{a}, però, come ha notato Richard Bauckham (1992), è citato nella *Apocalisse di Pietro*, come testo scritturale. Ciò significa indubbiamente che questo testo, oggi definito "parabiblico",

era in realtà considerato "biblico" dalla tradizione cristiana ancora nel II secolo e.v.

Il termine "parabiblico", dunque, in riferimento a questi particolari testi qumranici, appare fuorviante in quanto presuppone non solo una stabilizzazione testuale ma anche una canonizzazione che, come la documentazione qumranica conferma, erano ancora di là da venire nella Giudea dell'epoca. D'altro canto lo stesso testo ebraico da cui presero forma i Settanta presuppone un modo simile di rapportarsi al testo biblico: ponendo come termine di paragone il *Testo masoretico*, quanti testi dei Settanta potrebbero essere considerati "parabiblici"?

Altre opere giudaiche in lingua greca

La diffusione del *Pentateuco* in lingua greca rese necessario spiegare alla mentalità e alla cultura ellenica le idee e i fatti in esso contenuti. La vastissima opera esegetica e filosofica di Filone Alessandrino (ca. 30 a.e.v.-ca. 37 e.v.) tende esattamente a questo scopo con un'interpretazione fortemente allegorica di episodi e concetti biblici che vengono riletti alla luce e sulla base di concetti filosofici squisitamente greci.

L'immensa opera di Filone fu interamente in greco e si discute se il Nostro fosse in grado di almeno intendere la Bibbia in ebraico. Per questo motivo Filone deve la sua sopravvivenza alla tradizione cristiana, che lo ha studiato e tramandato mentre è rimasto ai margini della cultura giudaica, che, dopo la catastrofe del 70, ha tendenzialmente guardato con diffidenza ogni forma di commistione con altre tradizioni culturali. Nonostante ciò, la sua opera non fu completamente abbandonata dall'esegesi giudaica antica ed è merito di Bruno Chiesa aver individuato Filone tra le fonti del misterioso pensatore ed esegeta del IX secolo Dawud al-Muqammas e probabilmente, tramite questi, del più noto Yaqub al-Qirqisani (cfr. Chiesa, 1996).

La cultura ebraica in lingua greca si espresse anche in numerose opere storiografiche, anch'esse tese in certo qual modo a presentare la cultura e in particolare la storia del popolo ebraico al mondo greco. Il primo storico di cui abbiamo notizia (oltre a qualche frammento) è Demetrio, che visse ad Alessandria alla fine del III secolo a.e.v. e compilò una *Storia dei re di Giudea* di carattere essenzialmente genealogico. Altri scarsi frammenti possediamo di Eupolemo, autore anch'egli di un'opera sui re di Giudea, che visse probabilmente verso la metà del II secolo a.e.v. Più marcatamente apologetica è l'opera di Artapano *Sugli ebrei* nella quale la cultura ebraica è presentata come

base di quella egizia. Da ricordare è poi l'opera in cinque libri dedicata ai Maccabei di Giasone di Cirene, che possiamo oggi leggere riassunta in *2 Maccabei*. Di natura storiografica sono ancora due opere del già menzionato Filone Alessandrino: la *Contro Flacco*, in cui si descrivono i disordini contro gli ebrei di Alessandria istigati dal proconsole Flacco (38 e.v.), e la *Ambasceria a Gaio*, dove viene rievocata la missione diplomatica dello stesso Filone presso Caligola (40 e.v.).

Il nome senza dubbio più importante della storiografia ebraica in lingua greca è quello di Flavio Giuseppe (37 e.v.-ca. 100 e.v.), la cui opera è anche quella, tra gli storici, meglio conservata. Flavio Giuseppe scrisse *La guerra giudaica* in sette libri, le *Antichità giudaiche* in venti libri e la *Vita*. Di famiglia sacerdotale gerosolimitana, partecipò in maniera decisamente attiva alle molte e tumultuose vicende in cui la Giudea si venne a trovare durante il dominio romano. Tratto essenziale della carriera di Giuseppe fu il riconoscimento della decisa superiorità dei romani e il tentativo di convincere i suoi correligionari ad abbandonare ogni velleità di rivolta. Il suo atteggiamento favorevole ai dominatori gli valse la cittadinanza romana e l'ospitalità alla corte imperiale sotto i regni di Tito, Vespasiano e Domiziano, dove poté dedicarsi al suo lavoro storiografico e alla difesa del suo non sempre limpidissimo operato durante la guerra. *La guerra giudaica* è dedicata principalmente alla rivolta degli ebrei contro Roma negli anni 66-70. Nella prefazione Giuseppe espone le ragioni della sua decisione di scrivere la storia della rivolta, che risiedono essenzialmente nel desiderio di descrivere la potenza dei romani e di distogliere in tal modo altri ebrei dall'idea di ribellarsi. Ed è proprio questa la linea portante della sua cronaca: il dimostrare la velleitarietà dei movimenti rivoluzionari ebraici antiromani e la preveggenza di quegli ebrei – tra i quali, va senza dirlo, Giuseppe stesso – che predicavano la resa alla potenza romana.

Molto più vasta come oggetto e come scopi è l'altra sua opera, completata nel 93 e.v., diciotto anni dopo la pubblicazione della precedente. Le *Antichità giudaiche* narrano l'intera storia del popolo ebraico dalle origini alla grande rivolta del 66-70. Fino all'esilio, Flavio Giuseppe ripercorre la storia biblica, anche se la sua opera è tutt'altro che una semplice riscrittura della Bibbia stessa ed è possibile ritrovarvi tradizioni non confluite nel testo biblico quale noto a noi oggi. Per il periodo successivo all'esilio, Giuseppe si serve di una grande quantità di fonti e crea una narrazione di inestimabile valore che copre un lungo periodo per il quale non possediamo altri documenti storiografici.

La fedeltà di Giuseppe ai romani gli valse da parte dei suoi correligionari accuse dalle quali si difese nell'altra sua opera storiografica, la *Vita*, nella quale, difendendo il suo operato di ufficiale in Galilea durante la rivolta, offre altri importanti particolari sulla vicenda. L'ultima opera di Giuseppe, il *Contro Apione* in due libri, è una vera e propria apologia del popolo ebraico scritta in risposta alle accuse antigiudaiche del retore alessandrino Apione e di altri.

Giudaismo e stoicismo

Vaste ed importanti furono la diffusione e la risonanza che le idee stoiche ebbero nell'ambito del mondo greco-romano, al punto che, stando a quanto tramanda la tradizione, esponenti di spicco dell'aristocrazia, macedone prima romana poi, desiderarono ascoltare le lezioni dei diversi scolarchi stoici e che persino un imperatore come Marco Aurelio fu da questa dottrina così attratto da diventarne egli stesso un esponente non di secondo piano. Né, nel continuo e proficuo intrecciarsi di culture e ideologie che caratterizzò l'età ellenistica, rimase insensibile alla dottrina stoica il giudaismo: evidenti echi stoici ritroviamo ad esempio nel *Libro della Sapienza*, che rielabora in chiave giudaica alcuni termini tipici dello stoicismo; se dunque numerosi ed evidenti sono gli influssi stoici all'interno del giudaismo alessandrino, potrebbe dare interessanti risultati un'analisi vòlta ad accertare l'eventuale presenza di tali influssi anche all'interno della corrente essenica che ha prodotto gli scritti di Qumran.

La frammentarietà della documentazione relativa a questa setta ne rende impossibile una ricostruzione sistematica del pensiero: dai testi è però comunque possibile dedurre la credenza in un ferreo determinismo, ineludibile da parte dell'uomo; tale determinismo trova la sua più chiara affermazione in 1QH 1,8-29:

7 Nella tua sapienza hai sta[bilito ...] eterno; prima di crearli conosci tutte le loro opere 8 per sempre [...] [Senza di Te] nulla viene fatto, e nulla è noto senza il tuo beneplacito. 9 Tu hai formato ogni spirito e [hai stabilito le loro] a[zioni] e il giudizio su tutte le loro opere. *vacat*. 10 Tu hai disteso i cieli per la tua gloria. Tutto [ciò che contengono] lo hai stabilito secondo la tua volontà: gli spiriti potenti secondo le loro leggi, 11 prima che diventino angeli [santi nelle loro dimore], gli spiriti eterni nei loro domìni, le luci nei loro misteri, 12 le stelle nelle loro circonvoluzioni, [i venti impetuosi] nelle loro funzioni, tuoni e lampi nei loro servizi, 13 i depositi del piano nel loro scopo, [..] nei loro segreti. *vacat*. Tu hai creato la terra con la tua forza, 14 i mari e gli abissi [...] li hai stabiliti con la tua sapienza; tutto ciò che si trova in essi,

[15] lo hai stabilito secondo la tua volontà. [...] affinché lo spirito dell'uomo dòmini sul mondo [16] per tutta l'eternità e le generazioni perpetue, per [...] nei loro periodi. Tu hai distribuito i loro compiti in tutte le loro generazioni [17] e la norma nei tempi stabiliti per do[minare ..] di generazione in generazione, come pure la visita finalizzata alla loro retribuzione [18] con tutti i loro patimenti. [...] tu la distribuisci a tutti i loro discendenti secondo il numero delle generazioni eterne, [19] per tutti gli anni a venire. [..] E nella sapienza del tuo conoscere hai stabilito il loro destino [20] prima che esistessero. Secondo [la tua volontà] accade ogni cosa, e senza di Te nulla è fatto. *vacat.* [21] Queste cose le so grazie alla tua scienza, perché hai rivelato alle mie orecchie i tuoi misteri meravigliosi anche se sono una creatura d'argilla modellata con acqua, [22] fondamentalmente vergognosa, fonte d'impurità, corno d'iniquità, strutturata per la trasgressione, spirito d'errore, traviato, senza intelligenza, [23] sconvolto dai giusti giudizi. Che cosa potrò dire che non sia già noto? Che cosa potrò proclamare che non sia già stato raccontato? [24] tutto è stato inciso da Te con lo scalpello del ricordo per l'eternità e lo svolgersi del numero degli anni eterni in tutti i loro tempi stabiliti. [25] non Ti resterà ignoto né Ti mancherà. Come potrà raccontare l'uomo la sua trasgressione? E come difenderà i suoi peccati? [26] Cosa risponderà a ogni giusto giudizio? A Te, Dio di conoscenza, spettano tutte le opere di giustizia [27] e il fondamento della verità; ai figli dell'uomo lo stare al servizio del peccato e le opere d'inganno. *vacat.* [28] Tu hai creato lo spirito nella lingua e conosci le sue parole; Tu hai stabilito i frutti delle labbra prima che esistessero; Tu hai dato un ritmo alle parole [29] e una misura al soffio d'aria delle labbra; Tu fai uscire i ritmi ai loro misteri e i soffi d'aria ai loro calcoli, [30] per proclamare la tua gloria e raccontare le tue meraviglie in tutte le opere della tua verità e dei tuoi giusti giudizi, per lodare il tuo nome per bocca di ognuno.

A Qumran ritroviamo dunque una concezione che era caratteristica del pensiero stoico, il quale peraltro, proprio nel periodo in cui si è soliti collocare l'esperienza essenica, era largamente diffuso nel bacino del Mediterraneo; sarà dunque di un certo interesse indagare la possibilità di una qualche relazione tra le due concezioni. A tal fine sarà bene innanzi tutto affermare con Hengel (1978) che, nonostante la completa e totale separazione dal mondo circostante che gli esseni di Qumran credettero di operare, è ravvisabile nelle loro opere un influsso dell'ellenismo più forte di quanto non appaia a prima vista. Hengel, infatti, dopo avere rilevato la profonda influenza che sugli esseni ebbe la tecnica militare ellenistica, ammette che più difficile è ravvisare un immediato influsso ellenistico nelle concezioni religioso-teologiche degli esseni anche se proprio il loro determinismo trova il parallelo più prossimo nel determinismo della Stoa. Base del determinismo stoico è il concetto di destino: poiché esso reggeva sia l'ordine cosmico sia la vita dell'individuo, gli stoici concepirono una sorta di

affinità tra questi due ambiti, sicché la vita umana poteva essere, secondo la loro teoria, analizzata sulla base dello studio degli astri. Di qui la grande importanza che lo stoicismo diede all'astrologia, che anche a Qumran era nota e praticata (cfr. ad esempio 4Q186); anche se la frammentarietà della documentazione non ci consente una precisa analisi delle basi teoriche dell'astrologia qumranica sì da poterla mettere in relazione con quella stoica, possiamo ben supporre che anch'essa avesse le sue basi nel determinismo se il già citato 4Q186 arriva a stabilire quanta parte di luce e quanta di tenebre un individuo possiederà, mentre un altro testo qumranico siglato 4Q561, purtroppo molto frammentario, stabilisce con assoluta precisione le caratteristiche fisiche del nascituro, persino nelle macchie della pelle, fatto, questo, in qualche modo paragonabile alle discussioni stoiche riguardanti la possibilità che l'individuo, rinascendo dopo il "grande anno" avesse o meno lo stesso numero di lentiggini (cfr. 4Q561, fr. 1, ll. 1-5: «I suoi occhi saranno tra il chiaro e lo scuro [...] il suo naso lungo [...] i suoi denti regolari [...] la barba rada [...] i suoi arti macchiati [...]»).

Ne consegue che una visione rigorosamente deterministica come quella che emerge dai testi della setta di Qumran non poteva lasciare alcuno spazio alla libertà dell'uomo, il quale, per sua stessa natura peccatore, potrà sperare nella salvezza solo per intervento della pietà divina; a questo riguardo sono particolarmente illuminanti alcuni passaggi delle cosiddette *Hodayot*. Leggiamo ad esempio in 1QH XIII,16-17: «Solo grazie alla Tua bontà un uomo può essere giusto». Infatti Dio è giusto nel perdonare il peccatore, cfr. 1QH IV,37: «Perché tu perdoni i peccati, [purificando l'umanità] dalla colpa con la tua giustizia». La salvezza, però, viene concessa da Dio solo ad alcuni eletti, i figli della luce, cioè i membri stessi della setta a cui si contrappongono i figli delle tenebre, secondo quanto affermato nella *Dottrina dei due spiriti*, cui si è accennato in precedenza e che val la pena di leggere per intero (1QS III,13-IV,26):

Per l'Istruttore, affinché istruisca e renda edotti tutti i figli della luce sulla storia di tutti i figli dell'uomo [14] riguardo tutte le classi dei loro spiriti, secondo i loro segni, riguardo le loro opere nelle loro generazioni e riguardo la visita del suo castigo e [15] il tempo della sua ricompensa. Dal Dio di conoscenza proviene tutto ciò che è e tutto ciò che sarà. Prima che esistessero fissò tutti i loro piani, [16] e quando esistono completano le loro opere secondo le sue istruzioni, secondo il suo piano glorioso e senza cambiare nulla. Nella sua mano stanno [17] le leggi di tutte le cose, ed Egli li sostiene in tutte le loro necessità. Egli creò l'uomo per dominare [18] il mondo e pose in esso due spiriti, affinché proceda attraverso di essi fino al tempo della sua visita:

sono gli spiriti [19] della verità e della menzogna. Dalla sorgente della luce provengono le generazioni della verità e dalla fonte delle tenebre le generazioni della menzogna. [20] In mano del Principe delle luci sta il dominio su tutti i figli della giustizia; essi procedono su vie di luce. E in mano dell'Angelo delle [21] tenebre sta il completo dominio sui figli della menzogna; essi procedono in vie di tenebre. A causa dell'Angelo delle tenebre deviano [22] tutti i figli della giustizia e tutti i loro peccati, le loro iniquità, i loro errori e le loro opere ribelli, sono sotto il suo dominio [23] secondo i misteri di Dio, fino al suo tempo; e tutti i loro castighi e i loro momenti di afflizione sono causati dal dominio della sua ostilità; [24] e tutti gli spiriti della sua parte fanno cadere i figli della luce. Però il Dio di Israele e l'Angelo della sua verità aiutano [25] tutti i figli della luce. Egli creò gli angeli della luce e delle tenebre, e su di loro fondò tutte le opere, [26] [sulle loro v]ie tutti i lavori. Dio ama l'uno per tutti Col. IV [1] i tempi eterni, e tutte le sue azioni gli sono gradite per sempre; dell'altro, Egli aborre i consigli e odia i sentieri per sempre. *vacat.* [2] *vacat.* Queste sono le loro vie nel mondo: illuminare il cuore dell'uomo, mettere di fronte a lui tutte le vie di giustizia e di verità, istillare nel suo cuore il timore dei precetti [3] di Dio; è uno spirito di umiltà, di pazienza, abbondante misericordia, bontà eterna, intelligenza, comprensione, sapienza potente che confida in tutte [4] le opere di Dio e si appaga nell'abbondanza della sua grazia; uno spirito di conoscenza in tutti i piani di azione, di zelo per i precetti di giustizia, di piani [5] santi con ferma inclinazione, di abbondante misericordia con tutti i figli della verità, di purezza gloriosa che odia tutti gli idoli impuri, di condotta modesta [6] con prudenza in tutto, di discrezione riguardo i misteri della conoscenza. Questi sono i consigli dello spirito ai figli della verità nel mondo. E la visita di tutti quelli che camminano in esso sarà come un medicamento, [7] pace abbondante in una lunga vita, prospera discendenza con tutte le benedizioni perpetue, gioia eterna con vita senza fine e una corona di gloria [8] con un vestito di maestà nella luce eterna. *vacat* [9] *vacat.* Riguarda invece lo spirito di falsità l'avarizia, la debolezza delle mani al servizio della giustizia, l'orgoglio e l'alterigia di cuore, la falsità, l'inganno, la crudeltà, [10] molta ipocrisia, l'impazienza, molta stoltezza, zelo insolente, opere abominevoli commesse con spirito di lussuria, vie immonde al servizio dell'impurità, [11] lingua blasfema, cecità di occhi, durezza di orecchi, rigidezza di cervice, durezza di cuore per camminare in tutte le vie di tenebre, e la astuzia maligna. E la visita [12] di tutti coloro che camminano in esso sarà per una grande quantità di castighi per mezzo di tutti gli angeli di distruzione, per un'eterna condanna da parte della terribile ira del Dio della vendetta, per errore perpetuo e vergogna [13] senza fine con l'ignominia della distruzione per mezzo del fuoco delle regioni tenebrose. E tutti i tempi delle loro generazioni passeranno nel pianto aspro e negli amari mali negli abissi delle tenebre fino [14] alla loro distruzione, fino a che vi sia un resto o un superstite fra di loro. *vacat* [15] *vacat* In essi è la storia di tutti gli uomini; nelle loro [due] parti hanno la loro eredità tutti i loro eserciti, lungo le loro generazioni; nelle loro vie procedono; ogni opera [16] che fanno cade nelle loro parti, secondo che sia l'eredità dell'uomo grande o piccola, per tutti i tempi eterni.

Poiché Dio li ha ripartiti in parti uguali fino al tempo [17] finale e ha posto un odio eterno fra le loro parti. Gli atti di ingiustizia sono abomini per la verità e tutte le vie di verità sono abomini per l'ingiustizia. C'è una feroce [18] disputa riguardo tutti i loro precetti poiché non procedono uniti. Dio, nei misteri della sua conoscenza e nella sapienza della sua gloria, ha fissato un fine all'esistenza dell'ingiustizia, e al tempo [19] della sua visita la distruggerà per sempre. Allora la verità si alzerà per sempre nel mondo che si è contaminato nelle vie della malvagità durante il dominio dell'ingiustizia fino [20] al momento decretato per il giudizio. Allora purificherà Dio con la sua verità tutte le opere dell'uomo, e purgherà così la struttura dell'uomo sradicando ogni spirito di ingiustizia dall'interno [21] della sua carne, e purificandolo con lo spirito di santità da ogni azione empia. Si verserà su di lui, come acque lustrali, lo spirito di verità, [per purificarlo] da tutti gli abomini di falsità e dalla contaminazione [22] dello spirito impuro. Così i retti intenderanno la conoscenza dell'Altissimo, e la sapienza dei figli del cielo insegnerà ad essi la condotta perfetta. Poiché Dio li ha scelti per un patto eterno, [23] e ad essi spetterà tutta la gloria di Adamo. Non ci sarà più ingiustizia e tutte le opere di inganno saranno vergogna. Fino ad ora gli spiriti di verità e di ingiustizia lottano nel cuore dell'uomo [24] e procedono nella sapienza o nella malvagità. Secondo l'eredità dell'uomo nella verità e nella giustizia, così odia l'ingiustizia; e secondo la sua parte nel gruppo dell'ingiustizia opera empiamente in essa, e così [25] aborre la verità. Poiché Dio li ha disposti in parti uguali fino al momento finale fissato e alla nuova creazione. Egli conosce il risultato delle loro opere per tutti i tempi [26] e li ha dati in eredità ai figli degli uomini affinché conoscano il bene [e il male], affinché determinino il gruppo di ogni vivente secondo lo spirito che c'è in esso [al tempo della] visita.

La gratuità dell'azione salvifica di Dio, quindi, non è universale ma esclusivamente riservata a coloro che hanno aderito alla setta ed hanno avuto fede nel suo leader, il Maestro di Giustizia. In quest'ottica rigorosamente deterministica e dualistica, diverso destino è riservato da Dio ai figli della luce e ai figli delle tenebre: agli uni è riservata «l'abbondanza della pietà» di Dio, agli altri la giusta punizione divina, cfr. ad esempio 1QH XV,19 «li [i malvagi] hai predisposti per compiere contro di loro giudizi terribili». Non sarà inutile, per quanto concerne il determinismo, mettere in rilievo alcuni punti: innanzi tutto, se è vero che il determinismo qumranico ha, come è stato affermato, il suo più prossimo parallelo nel determinismo stoico, è anche vero che profonde sono, tra le due visioni, le differenze, tra le quali particolarmente degna di nota appare essere l'aspetto razionale del determinismo stoico che si contrappone in maniera netta al determinismo essenico, retto da una visione marcatamente basata su una rivelazione non razionale. Le diverse impostazioni poi portano, com'è ovvio, a diversi sviluppi: agli stoici fu, come si è visto, ben chiara la

problematica che un ferreo determinismo comporta riguardo alla responsabilità e alla libertà dell'uomo, e grande fu lo sforzo del filosofo stoico Crisippo in particolare di respingere le accuse che allo stoicismo venivano rivolte di ridurre l'esistenza umana in uno stato di semischiavitù. Crisippo, infatti, dedicò tutto il secondo libro del suo trattato a controbattere le accuse che gli venivano rivolte di abolire la responsabilità morale.

Punto fondamentale della risoluzione del problema proposta da Crisippo è il concetto di rappresentazione, che è ciò che dà l'avvio alla nostra azione. La rappresentazione rientra anch'essa nell'ambito del destino, ma dipende dall'uomo seguire o meno l'impulso che la rappresentazione gli trasmette; questa concezione non infirma la teoria del destino perché la decisione che l'uomo prenderà rispetto alla rappresentazione risulterà necessariamente quale deve risultare né d'altro canto infirma, secondo Crisippo, la responsabilità dell'uomo, poiché l'uomo si trova comunque di fronte a una scelta che è convinto dipenda da lui. L'uomo è dunque responsabile delle sue azioni e delle sue scelte, ma la vera libertà è solo quella del saggio, che grazie all'esercizio della filosofia è conscio di non potere nulla di fronte al destino e, adattandosi di buon grado a esso conquista la sua libertà, secondo quanto decisamente affermato, con il consueto afflato religioso-poetico, da Cleante e che viene più tardi ribadito, in forma asciutta ed epigrammatica nel chiasmo senecano (*Epist.* 107,10): «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt».

Tracce di una simile problematica (che pure parrebbe, ragionando secondo schemi mentali moderni, intrinsecamente legata al determinismo), di contro, sono del tutto assenti dalla documentazione a noi pervenuta riguardante la setta di Qumran, da cui si può solo dedurre, com'è stato autorevolmente affermato, il massimo peso dato alla libertà di Dio a scapito di quella dell'uomo, senza che questo comportasse, da parte dei settari, alcuna speculazione razionale per tentare di sanare la contraddizione insita in una visione che da un lato considera la salvezza come dono gratuito di Dio, e dall'altro presuppone, come condizione ineludibile per potere fruire di tale salvezza, l'appartenenza alla setta e la sottomissione alle sue regole.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze appare dunque impresa ardua affermare con certezza una qualche forma di diretta influenza stoica sul pensiero essenico; un'altra parrebbe essere la strada da seguire: anche tralasciando il fatto, comunque notevole, che, tranne Cleante e Panezio, tutti i più importanti esponenti dell'antica e media Stoa sono di origine orientale, è stato notato che molti sono, nel pensiero stoico, gli elementi la cui origine potrebbe riferirsi a questa

area. Tra questi elementi, proprio la concezione di un destino che regola ogni aspetto dello sviluppo del cosmo, della storia, della vita dell'uomo, appare particolarmente estranea allo svolgersi della filosofia e, più in generale, della cultura greca che grande importanza ha sempre attribuito alla lotta tra l'uomo e il fato: lo provano chiaramente, tra l'altro, le critiche che il concetto stoico di destino ricevette in ambito greco. Inoltre, dal momento che, come si è visto, sia per gli stoici sia per la setta di Qumran ebbe grande importanza l'astrologia, una pratica, cioè, considerata anticamente di origine orientale, per la precisione "Caldea", si può supporre anche in ambito qumranico un influsso dell'astrologia babilonese, di quel popolo, cioè, che proprio in questa attività ebbe il suo tratto più caratteristico e per noi meglio conosciuto (cfr. Bottéro, 1991, p. 140).

Se dunque pare innegabile che vi sia tra la concezione deterministica stoica e quella qumranica un comune sostrato di origine orientale, il cui nucleo originale potrebbero essere quelle *Tavolette dei Destini* in cui i babilonesi ritenevano che gli dèi fissassero il destino di tutte le cose, bisogna altresì ammettere che esso si sviluppò autonomamente e secondo categorie culturali completamente differenti nei due ambiti greco e giudaico: se il mondo greco fece i conti innanzi tutto con le aporie che, da un punto di vista razionale, tale concezione creava, il giudaismo la mise a confronto con quella particolare espressione della sua spiritualità che è stata denominata «Teologia della Promessa» (cfr. Sacchi, 1994; Martone, 2000).

8

Altri testi

I *Papiri di Elefantina*

Nell'isola di Elefantina, in Egitto, nei pressi dell'odierna Aswan furono rinvenuti agli inizi del secolo scorso diversi frammenti di papiri in aramaico che testimoniano l'esistenza nel sito di una colonia militare giudaica al tempo del governo persiano in Egitto. Si trattava molto probabilmente di mercenari ebrei al servizio del sovrano persiano. La testimonianza dei papiri riguarda il periodo che va dagli inizi del V secolo a.e.v. alla fine della dominazione persiana in Egitto e presenta un quadro di grandissimo interesse sulla vita di questa colonia isolata, sui suoi rapporti con gli egiziani e con la madre patria.

I rapporti con gli indigeni furono talvolta turbolenti e risulta dai testi che durante alcuni disordini il tempio degli ebrei fu distrutto, sicché le autorità della colonia si rivolsero al sacerdozio di Gerusalemme per avere appoggio e aiuto. Purtroppo non ci è giunta, se mai vi fu, la risposta delle autorità gerosolimitane, che sicuramente avrebbero avuto da ridire sul fatto che una comunità ebraica non osservasse l'esplicito divieto in vigore – secondo la storiografia biblica – dai tempi della riforma di Giosia (622 a.e.v.), di costruire templi oltre a quello di Gerusalemme.

Questo ci conduce alla tormentata questione della religione di questi ebrei marginali dai cui testi emerge una religiosità sincretista in cui si nota la presenza di una divinità femminile accanto al Dio tradizionale ebraico e la totale assenza di riferimenti a qualsivoglia testo "Scrittura", almeno nei documenti conservati.

Sulle origini della comunità e sui tratti affatto peculiari del suo culto molto si è scritto, ed è bene in ogni caso sottolineare come questi documenti ci offrano da un lato un quadro religioso molto divergente da quello poi codificato nella Bibbia, dall'altro si riferiscano a un gruppo marginale e immerso in una realtà non di rado ostile.

I *Papiri di Samaria*

Si tratta di un gruppo di papiri risalenti al IV secolo a.e.v. rinvenuti nei pressi di Gerico nel 1962. Insieme ai papiri furono trovati resti umani (circa 200 scheletri) e monete, resti ceramici e monili di vario tipo. I papiri sono in aramaico e trattano per lo più la compravendita di schiavi, in molti casi sono datati e si può quindi affermare che coprono gli anni tra il 375 e il 335 a.e.v. Secondo la tesi classica di Cross, questa collezione di papiri è da collegare ad alcuni fuggiaschi samaritani che tentavano di salvarsi dalle truppe macedoni di Alessandro Magno nel 331 a.e.v. (Cross, 1985). Scoperti, come si è visto, nel 1962, questi papiri sono stati pubblicati per intero solo in anni recenti. I papiri sono di grande importanza per lo studio della paleografia e della grammatica aramaica, ma anche per un quadro realistico del diritto civile dell'epoca. È stato notato, in particolare, l'uso di vendere schiavi per la vita, pratica, questa, esplicitamente proibita dalla legge levitica (*Lv* 25,39 ss.).

I manoscritti di Masada

Si tratta di un gruppo di testi rinvenuti nella fortezza di Masada, ultimo baluardo della resistenza degli ebrei contro i romani caduta, come si è visto, tra il 73 e il 74 e.v. Oltre a vari frammenti di manoscritti biblici, sono di particolare importanza un manoscritto del *Siracide* in ebraico, che conserva una ampia sezione del testo originale di quest'opera, a lungo nota solo nella traduzione greca, e un manoscritto dei *Canti dell'olocausto del Sabato*, un'opera altrimenti nota solo a Qumran, ciò che stabilisce di fatto un qualche rapporto – ancora tutto da studiare – tra il gruppo di Qumran e i resistenti di Masada. Come già si è visto per i papiri di Samaria, anche in questo caso sono passati molti anni tra la scoperta e la pubblicazione completa e definitiva dei documenti.

I manoscritti di Murabba'at

Sono un gruppo di manoscritti scoperti nelle diverse grotte del Wadi Murabba'at. Si tratta per lo più di documenti della metà del II secolo e.v., più in particolare legati al periodo di Bar Kokhba, leader della seconda rivolta contro i romani (132-135 e.v.).

I manoscritti di Nahal Hever

I manoscritti di questo sito nei primi anni sessanta sono stati rinvenuti in due grotte definite la "grotta delle Lettere" e la "grotta degli Orrori". Nella prima, oltre ad alcuni frammenti biblici, sono di particolare importanza il cosiddetto "archivio di Babata" e i "documenti di Bar Kokhba".

Per quanto riguarda questi ultimi è necessario spendere alcune parole sugli avvenimenti in Giudea dopo la caduta del secondo tempio.

Dopo la conquista di Gerusalemme e la distruzione del tempio nel 70 e.v. nonostante la quasi totale assenza di fonti, sappiamo che si verificarono alcune altre rivolte di ebrei in varie zone dell'impero, sempre represse dai romani senza eccessiva difficoltà. Queste rivolte, delle quali sappiamo assai poco e di cui non siamo in grado di ricostruire le cause e le motivazioni, sono comunque spia, come è stato notato, di un generale malcoltento degli ebrei nel II secolo e.v. Ed è con tutta probabilità da ricondurre a questo malcontento l'ultima, sfortunata, rivolta degli ebrei contro i romani, che ebbe luogo tra il 132 e il 135.

Nel 117 e.v. morì Traiano e con lui finì il periodo di espansione e consolidamento all'esterno dell'impero romano. Il suo successore, Adriano, inaugurò una politica nuova interrompendo le guerre di conquista e dedicandosi al consolidamento dell'identità culturale condivisa e presente in tutte le terre che facevano parte dell'impero: a tal fine diede inizio a una serie di viaggi. Uno dei problemi che il nuovo imperatore dovette affrontare fu quello dei giudei che erano rimasti in Giudea dopo la conquista del 70. Dopo la conquista di Gerusalemme si erano verificate in Giudea varie rivolte sempre tenute a bada dai romani. In questo stesso periodo il fenomeno delle conversioni al giudaismo toccò livelli eccezionali in varie zone dell'impero, al punto che gli ebrei giunsero a costituire fino circa il dieci per cento della popolazione, fatto, questo, che non poteva non preoccupare Adriano, anche per la posizione strategica della Giudea, posta in un punto nodale tra Egitto e Siria. Sulle prime Adriano, a quanto pare, tentò di risolvere la questione senza ricorrere alla forza, come si vede dal programma di ricostruzione del tempio di Gerusalemme. Dopo poco tempo, tuttavia, si scontrò con i leader del popolo riguardo alla questione del rapporto tra gli ebrei e i non ebrei che risiedevano in Giudea. In cambio del permesso di ricostruire il tempio, Adriano chiese agli ebrei una maggiore elasticità in materia di giurisprudenza religiosa, sì da consentire anche ai non ebrei il culto nel tempio, una

volta ricostruito. Il rifiuto da parte delle autorità religiose a questa richiesta causò la cessazione del programma di ricostruzione. Questa marcia indietro di Adriano, ancorché non del tutto immotivata, causò malcontento tra gli ebrei nei confronti dei romani. Il malcontento aumentò a motivo del divieto della circoncisione imposto da Adriano ai sudditi dell'impero. Nel 129 Adriano giunse in Giudea e mentre si trovava nella regione si sparse la voce che aveva predisposto un nuovo piano riguardante Gerusalemme, che sarebbe diventata una città pagana con templi dedicati a dèi stranieri. Questo piano, insieme al già citato divieto della pratica della circoncisione fu con tutta probabilità la causa principale del crescente malcontento degli ebrei che avrebbe portato in breve alla rivolta aperta contro i romani. Fino a che Adriano si trattenne in Giudea, tuttavia, la decisione di attuare la rivolta fu tenuta segreta e i rivoltosi si limitarono ai preparativi della guerra.

Pochi mesi dopo la partenza di Adriano, nel 132, scoppiò la rivolta aperta, sotto la guida militare di Bar Kokhba, personaggio di cui si dirà qui appresso. La rivolta fu improvvisa e violenta: gli ebrei misero in pratica una vera e propria tecnica di guerriglia, aiutati da grotte sotterranee, buche e strade approntate durante il periodo di preparazione della guerra, grazie alle quali furono in grado di colpire di sorpresa le truppe romane. E l'effetto sorpresa fu di grande importanza negli iniziali successi dei rivoltosi. La rivolta si svolse essenzialmente in Giudea, o almeno non abbiamo testimonianze decisive in altre zone né siamo in grado di affermare con certezza se i rivoltosi riuscirono a occupare Gerusalemme.

Le diverse sconfitte subìte dalle legioni di stanza in Giudea convinsero Adriano a far ritorno nella regione per occuparsi personalmente della questione e iniziò a radunare truppe dalle altre province per rafforzare le legioni impegnate contro i rivoltosi. Nel 133 giunse in Giudea, dalla Britannia, anche uno dei migliori ufficiali romani del periodo, Giulio Severo.

Giulio Severo adottò la tattica di rallentare le operazioni belliche, sì da smorzare l'entusiasmo degli ebrei per le vittorie sino ad allora ottenute. Questa tattica iniziò ben presto a dare i suoi frutti e i romani si ripresero via via gli insediamenti conquistati dai rivoltosi, tagliando loro i rifornimenti e mettendo immediatamente a morte i prigionieri. Nel 135 cadde dopo un lungo assedio la fortezza di Bethar e con essa ebbe fine la seconda rivolta giudaica contro i romani.

Come accennato, leader dei rivoltosi fu un personaggio rimasto avvolto in un alone leggendario: Bar Kokhba, il "Figlio della Stella". Il motivo principale del carattere quasi mitico del personaggio è es-

senzialmente la scarsità e imprecisione delle fonti che lo riguardano, sia giudaiche sia non giudaiche, discordanti persino sulla esatta forma del suo nome. Una sorte triste per un leader che, in virtù dei suoi successi, ancorché di breve durata, era arrivato persino a batter moneta.

Alla metà del XX secolo questo stato di cose subì un notevole mutamento. A motivo, infatti, del grande interesse (anche economico) suscitato dalle scoperte dei manoscritti di Qumran nel 1947, ebbe inizio una serie di scavi clandestini che non si limitarono al sito principale, ma si allargarono alla zona circostante. Particolarmente fruttuose furono le ricerche a Wadi Murabba'at, a Nahal Hever e a Nahal Se'elim, grazie alle quali tornarono alla luce, tra l'altro, una serie di testi documentari risalenti, *grosso modo*, al periodo della seconda rivolta giudaica nonché alcune lettere inviate proprio dal leader della rivolta a personaggi altrimenti ignoti, molto probabilmente suoi ufficiali e/o amministratori (Capelli, 1990).

Le lettere sono in ebraico, greco e aramaico e provengono da Wadi Murabba'at e da Nahal Hever. Le due lettere provenienti da Murabba'at furono pubblicate con discreta solerzia da Milik e de Vaux, mentre solo recentissima è l'edizione definitiva di quelle provenienti da Nahal Hever, al di là di diverse pubblicazioni preliminari – fatto, questo, non infrequente nella tormentata storia della pubblicazione dei manoscritti del Mar Morto.

Dal punto di vista della nostra conoscenza degli avvenimenti dell'epoca, le lettere purtroppo non apportano sostanziali novità, sono comunque di grande importanza in quanto documentazione diretta dell'amministrazione di Šim'on che ci appare, ancorché nell'ombra di testi troppo frammentari, come un capo risoluto e deciso nel controllo dei suoi sottoposti – e del quale, per inciso, veniamo a conoscere la forma esatta del nome (cfr. P. Yadin 59, l. 2): Simone Bar Kosiba.

L'editore della lettera, Hannah M. Cotton, fa giustamente notare che la forma Kosiba prova definitivamente che le altre forme note del patronimico di Simone erano solo giochi di parole ostili o favorevoli al personaggio (cfr. Yadin *et al.*, 2002, pp. 365-6).

Ora che la documentazione nella sua interezza è a disposizione della comunità scientifica, è possibile un primo, breve, passo verso un'edizione italiana commentata: si dànno dunque più sotto testo, secondo l'edizione ufficiale, e un primo tentativo di traduzione dei testi dai quali sia possibile, a giudizio di chi scrive almeno, trarre un qualche senso (cfr. Martone, 2006).

Pare infine opportuno specificare che sono qui presentate solo le lettere che hanno Šim'on come mittente e non quelle, poche, di cui è destinatario.

MUR 43. Lettera in ebraico di Šim'on figlio di Kosiba' a Yešua' figlio di Galgula

[1] Da Šim'on figlio di Kosibah a Yešua' [2] figlio di Galgula e agli uomini di Ha-Baruk (o: della fortezza), [3] salve! Mi sia testimone il cielo: [4] se viene danneggiato (?) uno dei galilei che è presso di voi [5] metterò i ceppi [6] ai vostri piedi, come ho fatto [7] al figlio di 'Aphlul. [8] [Ši]m'on fi[glio di Kosiba'] sulla [sua anima].

MUR 44. Lettera in ebraico di Šim'on figlio di Kosiba' a Yešua' figlio di Galgula

[1] Da Šim'on a Yešua' figlio di Galgula, [2] salve! Invia (e) porta cinque [3] *kor* di g[ran]o ... a casa mia. [4] Tienilo ben presente. Prepara loro [5] un luogo in cui possano essere ospitati, in esso stiano da te [6] di sabato. Badate che si trovino bene. [7] Fatti forza e fortifica il posto. [8] Sta' bene. Ho disposto che chi [9] ti darà il suo grano, dopo il sabato lo porterà via.

P. Yadin 49 (= 5/6 Hev 49). Lettera in ebraico da Šim'on figlio di Kosiba'

Col. I [1] Da Šim'on figlio di Kosiba' alle persone di En-Gedi [2] a Mesabala' e Yehonatan, figlio di Be'yan, salve! In tranquillità [3] abitate, mangiate, bevete dai beni della casa di [4] Israele ma non vi preoccupate dei vostri fratelli per alcuna questione; [5] non avete fatto nulla per le navi che avete visitato (?) in quanto vostro compito. [6] Sappiate però che sto esaminando il vostro caso. Per quanto riguarda poi la frutta [7] che è presso di voi, fate molta attenzione a essa, e scaricatela in fretta [8] dalla nave che è presso di voi nel porto. Col. II [9] i vostri fratelli nel por[to] ... [10] i vostri figlioletti ... [11] questione che voi ... [...] ... [12] trovare e garantisca [..] [13] che dico ... a loro ... [14] ad ogni lato. Salve! [15] [..] ... [...].

P. Yadin 50 (= 5/6 Hev 50). Lettera in aramaico da Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Šim'on figlio di Kosiba' [2] a Yehonatan, figlio di Be'yir [3] e a Mesabalah figlio di Šim'on [4] mandatemi 'El'ezer [5] figlio di Hiah senza indugio (?) prima del [6] sabato e badate al suo lavoro [7] e a ciò che resta di tutti i suoi frutti. E chiunque [8] se la prenda con voi per qualunque motivo [9] mandatemelo e io (lo) punirò. [10] E che il bestiame non distrugga [11] gli alberi e chiunque se la

prenda, una punizione [12] grande verrà da te. E per quanto concerne le spezie [13] che nessuno vi si avvicini. [14] Šim'on figlio di Yehudah [15] lo scrisse.

P. Yadin 53 (= 5/6 Hev 53). Lettera in aramaico da Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Lettera di Šim'on figlio di Kosibah: Salve! [2] Per Yehonatan, figlio di Be'yah: tutto ciò che 'Eliša' [3] ti dice, fallo per lui e accompàgnati [4] a lui in [o]gni suo lavoro. [5] *vacat* Salve!

P. Yadin 54 (= 5/6 Hev 54). Lettera in aramaico da Šim'on figlio di Kosiba'

Col. I [1] Šim'on figlio di Kosibah, il principe di Israele [2] a Yehonatan e Mesabalah, salve! Pesate [3] e prendete la farina che ha portato Hannun [4] figlio di Yšma'el e mandatemene in tempo [5] una *se'ah* e mettetela sotto custodia [6] poiché si è scoperto che è stata rubata. Se non [7] farete così, una multa vi [8] sarà comminata. Mandatemi l'uomo [9] *vacat* sotto sorveglianza. Col. II [10] Qualsiasi persona di Teqo'a che venga trovata [11] tra di voi, ebbene le case dove abitano [12] bruceranno e vi comminerò [13] una multa. Yešua' [14] figlio del palmireno, prendetelo e mandatelo [15] a me sotto sorveglianza e non preoccupatevi [16] di prendere la spada che ha. Mandatelo! [17] Šemu'el, figlio di 'Ammi.

P. Yadin 55 (= 5/6 Hev 55). Lettera in aramaico di Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Šim'on figlio di Kosibah a Yehonatan [2] e Mesabalah. Lettera affinché ogni [3] uomo di Teqo'a o di un altro luogo [4] che è tra voi li mandiate a me [5] subito. Se [6] non li mandate noto [7] sia a voi che vi comminerò [8] la multa [..] saranno (?) ca – [9] se.

P. Yadin 56 (= 5/6 Hev 56). Lettera in aramaico da Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Šim'on figlio di Kosibah a Yehonatan figlio di Be'yan, [2] a Mesabalah figlio di Hiah: fratelli miei, salve! Raccogliete [3] per trasportare e i giovani che portate con essi [4] e non vi sarà multa per voi e io [5] comminerò una multa, come è giusto, ai romani. Portate [6] Teodosio figlio di Teodosio e venga [7] con voi: abbiamo infatti un debito con lui. Caricate [8] il sale, sì che nessuno lo rimuova dalle vostre mani. [9] Trasportate con i muli, tutto come al solito. [10] *vacat* Salve!

P. Yadin 57 (= 5/6 Hev 57). Lettera in aramaico da Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Šim'on a Yehudah figlio di Menašeh a Qiriat 'Arbayyah. Ti ho mandato due asini affinché tu mandassi [2] con loro un paio di uomini a Yehonatan figlio di Be'yan e a Mesabalah perché devono caricare [3] e mandare al campo a te rami di palma e limone. Tu manda altri da te [4] e ti portino rami di mirto e salice. Preparali e mandali al campo perché [5] c'è molta folla. Salve!

P. Yadin 58 (= 5/6 Hev 58). Lettera in aramaico di Šim'on figlio di Kosiba'

[1] [Da] Šim['']on a Yonatan e Mesabalah [2] salve! Caricate e inviate al campo quattro carichi di sale. Salve! [4] [Anche] alla gente di Qiryat 'Arbayya.

P. Yadin 61 (= 5/6 Hev 61). Lettera in ebraico di Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Šim'on figlio di [Kosiba' alle persone di Te]qoa'. [2-3] [...] ... [...] [4] [...] che pagherete a me [5-8] [..] ... [..] ...

P. Yadin 63 (= 5/6 Hev 63). Lettera in aramaico da Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Da Šim'on figlio di Kosiba' a ... [...] ... [2] ... [...] ... [3] e pesano, che ... [...] ... [4] e tutto ... [...] ... che ... [...] ... ho scritto [5] a voi e ho mandato a voi la lettera tra[mi]te Šim'on [6] figlio di Yšma'el. Non fate [7] ... [..] [8] [..] ... che ... [...] ... [... Sa]lve!

P. Yadin 52 (= 5/6 Hev 52). Lettera in greco di Šim'on figlio di Kosiba'

[1] Sou[mai]os a Yonathe figlio di Beianos e a Masabala, salve! Poiché vi ho mandato Agrippa, inviatemi in fretta rami e limoni, q[uanto] potete al campo dei giudei e non agite diversamente. È stata scritta in greco poiché non abbiamo trovato chi scrivesse (?) in ebraico. Liberatelo in gran fretta a motivo della festa e non agite diversamente. Soumaios. Salve!

L'archivio di Babata

L'archivio familiare di Babata, che ci fa conoscere una ricca famiglia giudaica di En-Ghedi, località a sud del Mar Morto, fra il 110 e il 132 e.v., consta di 35 documenti: 17 scritti in greco, 9 in greco con sottoscritte aramaiche, nabatee o in entrambe le lingue, 6 in nabateo e 3 in aramaico. Sono tutti papiri e contengono contratti o atti giudiziari di diverso tipo.

L'archivio di Babata è un importante gruppo di documenti di natura legale rinvenuti nella cosiddetta "grotta delle Lettere" a Nahal Hever e risalenti, *grosso modo*, al periodo tra la fine del I e gli inizi del II secolo e.v. (93-132 e.v.). L'archivio è un insieme di atti giudiziari e contratti riguardanti una donna ebrea di nome, appunto, Babata, figlia di Simeone, proveniente da Mahoza. I documenti di questa donna – per la gran parte in greco, ma anche in aramaico e nabateo – sono di grandissimo interesse perché ci informano su particolari aspetti della vita di una donna ebrea benestante tra I e II secolo e.v. quali il divorzio, il matrimonio e altre questioni giuridiche ed economiche.

Babata, figlia di Simeone, a sua volta figlio di Menachem era sposata con un tale Yehoshua e aveva un figlio con lo stesso nome del padre (e del nonno). Rimasta vedova, Babata ebbe una serie di controversie legali, di cui abbiamo testimonianza nei papiri, con i tutori del figlio, che la madre trovava eccessivamente esosi quanto alle richieste per il mantenimento del ragazzo.

Dopo un certo tempo Babata si risposò con un tal Giuda, il quale aveva una figlia da un precedente matrimonio di nome Shelamzion. Dopo la morte di Giuda, Babata e la figliastra si trovarono coinvolte in una serie di controversie legali per l'eredità, nonché, di nuovo, con i tutori di alcuni nipoti del defunto e con la sua ex moglie, Miriam. Altri documenti dell'archivio di Babata, in particolare quelli in aramaico, consentono di ricostruire le attività economiche del suo primo marito.

L'archivio ha subìto la stessa sorte di molti altri documenti provenienti dal deserto di Giuda in quanto è stato pubblicato in un arco di tempo decisamente esteso, se consideriamo che la "grotta delle Lettere" fu scavata da Yigael Yadin in due spedizioni nel 1960 e nel 1961 e che, pur dopo varie pubblicazioni e studi parziali, i testi greci sono stati pubblicati per intero nel 1989 e quelli aramaici e nabatei solo nel 2002.

Sembrano dunque maturi i tempi per un'analisi comprensiva di questi testi, analisi che, come è ovvio, non può prescindere da una edizione e traduzione dei testi medesimi nella nostra lingua.

A mo' di prodromo a questa edizione si presenta qui di seguito una traduzione preliminare del P. Yadin 1.

Il P. Yadin 1 (= 5/6Hev 1), di cui si dà qui il testo e una traduzione preliminare può essere identificato, nonostante le numerose lacune e difficoltà paleografiche e linguistiche, come una promessa di ripagare un debito entro un determinato lasso di tempo da parte di un marito alla propria moglie. Circostanza, questa, sicuramente degna di approfondimento per quanto riguarda il ruolo della donna nella

Giudea del I secolo e.v. Nella seconda parte (ll. 46-52) la moglie (quindi, come detto, il creditore) dà il suo consenso al prestito (cfr. Martone, 2005).

Il documento è datato all'8 di Elul del XXIII anno del re Nabateo Rab'el II, che ha regnato dal 71 al 106 e.v.: siamo quindi nel 94 e.v.

Parte superiore

Recto [1] Nell'ottavo giorno di Elul, nel ventitreesimo anno del re Rab'el, re dei nabatei, che ha dato vita e liberato [il suo popolo...] [2] che si trova in Moab. In quel giorno tu possiedi, t[u] Amat-Isi, figlia di Kamnu [figlia di Amru ti devo, io, Maqimu, marito di lei] [3] ... [argento]: cento[cinquanta] *sela* ... [4] ... e un giardino ... [.. qualunque co]sa [5] piccola e grande che le sia adatta sia dove c'è sole sia dove l'ombra ricopre. ... [6] Prezzo in argento: trecento *sela*, l'intera garanzia ... su questo sono af[fida]bili ... [..] ... [7] E questo Abad-Amnu è il garante di tutto ciò che sta sc<rit>to più sopra. <E n>oi, Maqimu e Abad-Amnu senza radice e ramo ... [8] ... Su anatema celeste ... che è in loro ... è sufficiente ... maturi (?) ... e la preparazione di questo contratto [9] ... [...] ... perché a te, Amat-Isi in tutto ciò che è in questo tuo contratto e al nostro signore, il re Rab'el [10] anche ... e nessuno può imporre condizioni su nulla che sia scritto.

Parte inferiore

[11] Nell'ottavo giorno di Elul, nel ventitreesimo anno del re Rab'el, re dei [12] nabatei, che ha dato vita e liberato il suo popolo in *rmwn* (o: *dmwn*) che si trova in Moab. Quel giorno [13] tu possiedi, tu, Amat-Isi, figlia di Kamnu, figlio di Amru ti sono debitore io, [14] Maqimu, suo marito, figlio di Awat-Alahi, figlio di Halaf-Alahi, che abita a Inna-Shaharu [che] [15] si trova in Moab. [Argen]to: esattamente centocinquanta *sela*, principio del nostro contratto [16] in quanto alle trattenute. Due a[nn]i dal momento di questo contratto; se non ha pagato allo scadere del [17] tempo che è [scritto] so[pra ...] Questo contratto crescerà a debito della parte per il tempo che [18] questa Amat-Isi vorrà. Questo denaro dall'accordo prematrimoniale della medesima Amat-Isi [19] e l'ipoteca di questa proprietà, nonché il suo interesse, tutto ciò che appartiene a Maqimu da [20] [...] ... [...] uomo ... preparazione [21] ... ... e proibizione. Dattero (?) e raccolto e terra e vigne e case e cortili e giardini ... [...] ... [22] pagamenti e acquisti, tutto questo, radice e ramo e giardino e sorgente ... [23] [...] ... [...] e contratto e documento asseverato, tutto ciò, e scritto di [24] annunzio da lui. Depositi, punizioni ... vestiti, monete di rame [25] [..] ... e lana e catenelle e oggetti d'argento e d'oro [26] [...] ... [...] olio, datteri (?), raccolto [27] aumento di valore, *gram* ... ed è possibile ... [28] [...] ... società, dono, impegno, raccolto (?), sgombero, perdite, accordo [29] [..] ... [30] e risiede. Tutto ciò che ha da ora in poi ... e in ogni posto, [t]utto [31] [..] ... e qualunque cosa, piccola e grande, gli appartenga o gli venga ad appartenere, sole [32] [... om]bra [..] ... [..] ... sgombero, per[di]te, [33] accordo, giuramenti che gli appartengano sulla terra e sotto il cielo. Prezzo in argento: [34] [tr]e-

cento [*se*]*l*[*a*] l'intera [ipote]ca ... In quanto a ciò affidabili. [35] [... Garante è questo Maqimu, figlio di] Awat-Alahi e garante è questo Abad-Amanu [36] [per tutto] ciò che sta scritto [sopra]. E noi, Maqimu e A[bad-Ama]nu, senza radice e ramo [37] [..] ... [...] è sufficiente ... [..] [38] ... maturi. E la preparazione di questo contratto è loro responsabilità secondo il normale modo di preparazione. [39] [..T]re e se ci sarà bisogno del suo pagamento [40] anticipato sarà pagato un terzo della proprietà. E ogni entrata e uscita che entri o che esca [41] [..] ... [..] [42] Proprio a te, Amat-Isi, in tutto, tutto ciò che è in questo contratto, e al nostro Signore Rab'el, r[e] [43] [anche ...] ... e dopo di lei e l'uomo che di questo contratto [44] si è impossessato a buon diritto, può prendere possesso di tutto ciò che a loro appartiene, secondo quanto è in questo contratto [45] [per sem]pre. Nessuno imponga condizioni su nulla che sia stato sottoscritto dal te[sti]mone. [46] [L'ott]o [di E]l[u]l, anno [ventitreesi]mo del re Rab'el, re dei nabatei, [47] che ha dato vita e liberato il suo popolo, in questo giorno, ha approntato lei, Amat-Isi, figlia di [48] [..] ... [..] [49] [... sgom]bero, perdite che possiedono. Prezzo in argento: trecento *sela* [50] [...] ... [...]su di loro. *Sela*: cento [51] [un]o e cinquanta. Se non pagassero il suo, sei vivo e affidabile, che [52] [...] ... [...] ... [53] Maqi[mu pe]r se stesso lo ha scritto. [54] [..] ... [..] [55] [Za]idu, figlio di Shaharu, testimone. Di sua mano. [56] Taimu, figlio di Hawaru di sua mano [57] [..] [58] [..] testimo[ne], di sua mano. [59] [...] lo scriba ... [...].

Verso [60] Maqimu per s[e stesso] lo ha scritto. [61] Abad-Amanu per se stesso [ha scrit]to [62] Zaidu, figlio di Sha[har]u, testimone. Di sua mano. [63] Taim[u], figlio di Hawa[r]u di sua mano [64] ... [...] ... di sua mano [65] Wanah figlio di Halaf-Alahi, testimone, di sua mano. [66] Hawaru, figlio di Hawatu lo scriba ... [...].

L'archivio di Salome Komaise

Molto inferiore come consistenza (e come arco di tempo ricoperto) è invece l'archivio di Salome Komaise che va dal 125 al 131 e.v. I pochi e frammentari papiri di questo archivio ci documentano una disputa di Salome con sua madre relativamente all'eredità del padre e del fratello di Salome stessa.

Altri luoghi della zona del Mar Morto in cui sono stati ritrovati documenti scritti, ancorché di scarsa importanza dal punto di vista della ricostruzione storica, sono il Wadi Seiyal, Nahal Mishmar e il Khirbet Mird.

Bibliografia

Il periodo persiano

ALBERTZ R., *Storia della religione nell'Israele antico. 2, Dall'esilio ai Maccabei*, Paideia, Brescia 2005 (ed. or. *Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992).

COGGINS R. J., *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Blackwell, Oxford 1975.

COOK J. M., *The Persian Empire*, J. M. Dent and Sons, London-Toronto 1983.

CROWN A. D. (ed.), *The Samaritans*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1989.

GARBINI G., *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1986.

GRABBE L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period.* Vol. 1, *The Persian Period (539-331 BCE)*, T. & T. Clark International, London-New York 2006.

LIVERANI M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2004.

MACDONALD J., *The Theology of the Samaritans*, SCM Press, London 1964.

SACCHI P., *Il giudaismo del secondo tempio*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*. Vol. II, *Ebraismo e Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 47-105.

ID., *Storia del secondo tempio: Israele tra VI secolo a.e.v. e I secolo e.v.*, SEI, Torino 1994.

SCHIFFMAN L. H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1994.

SMITH M., *Gli uomini del ritorno: il Dio unico e la formazione dell'Antico Testamento*, Essedue Edizioni, Verona 1984 (ed. or. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, New York 1971).

VANDERKAM J. C., *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Fortress Press, Augsburg 2004.

L'età ellenistica

BARCLAY J. M. G., *Diaspora: giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano, 323 a.C.-117 d.C.*, Paideia, Brescia 2004 (ed. or. *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, T. & T. Clark, Edinburgh 1996).

JOSSA G., *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2002.

SACCHI P., *Storia del secondo tempio: Israele tra VI secolo a.e.v. e I secolo e.v.*, SEI, Torino 1994.

SCHÜRER E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, edizione diretta e riveduta da G. Vermes, F. Millar, M. Black; (poi) edizione diretta e riveduta da G. Vermes, F. Millar, M. Goodman; con la collaborazione di P. Vermes, Paideia, Brescia 1985-98, 3 voll. (ed. or. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ: 175 BC-AD 135*, T. & T. Black, Edinburgh 1973-87).

STEMBERGER G., *Farisei, sadducei, esseni*, Paideia, Brescia 1993 (ed. or. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991).

TAMANI G., *Il giudaismo nell'età tardo-antica*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*. Vol. II, *Ebraismo e Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 107-31.

VANDERKAM J., *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Fortress Press, Augsburg 2004.

Il periodo romano

FIRPO G., *Le rivolte giudaiche*, Laterza, Roma-Bari 1999.

OPPENHEIMER A., *Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

SACCHI P., *Storia del secondo tempio: Israele tra VI secolo a.e.v. e I secolo e.v.*, SEI, Torino 1994.

SCHÄFER P. (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

SOGGIN A. J., *Storia d'Israele: introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochba*, Paideia, Brescia 2002².

STERN M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Israel Academy of Science, Jerusalem 1974-84.

TAMANI G., *Il giudaismo nell'età tardo-antica*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*. Vol. II, *Ebraismo e Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 107-31.

Bibbia Ebraica: testi a carattere introduttivo

CHIESA B., *Filologia storica della Bibbia ebraica*, 2 voll., Paideia, Brescia 2000-02.

MERLO P. (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma 2008.
SOGGIN J. A., *Introduzione all'Antico Testamento: dalle origini alla chiusura del canone alessandrino*, Paideia, Brescia 1987⁴.

Edizioni critiche di (parti di) libri biblici

GENESI

HENDEL R. S., *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, Oxford University Press, New York 1998.
CATASTINI A., *Storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, Marsilio, Venezia 1994.

CRONACHE

HOGNESIUS K., *The Text of 2 Chronicles 1-16: A Critical Edition with Textual Commentary*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2003.

CANTICO DEI CANTICI

GARBINI G., *Cantico dei Cantici. Testo, traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1992.

ISAIA

GELSTON A., *Isaiah 52:13-53:12: An Eclectic Text and a Supplementary Note on the Hebrew Manuscript Kennicott 96*, in "Journal of Semitic Studies" 35 (1990), pp. 187-211.

OSEA

BORBONE P. G., *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico*, Zamorani, Torino 1990.

I testi di Qumran

GARCÍA MARTÍNEZ F., *Testi di Qumran*, in G. Aranda Pérez, F. García Martínez, M. Pérez Fernández (a cura di), *Letteratura giudaica intertestamentaria*, Paideia, Brescia 1998, pp. 17-206 (ed. or. *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996).
GARCÍA MARTÍNEZ F., MARTONE C., *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996.
GUSELLA L., *Esperienze di comunità nel giudaismo antico. Esseni, Terapeuti, Qumran*, Nerbini, Firenze 2003.
MONTI L., *Una comunità alla fine della storia. Messia e messianismo a Qumran*, Paideia, Brescia 2006.

Gli apocrifi e la letteratura apocalittica più antica

GLI APOCRIFI

SACCHI P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 voll., UTET-Paideia, Torino-Brescia 1981-2001.

GLI APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO: LE OPERE PRINCIPALI

Apocalisse di Abramo, a cura di M. Enrietti e P. Sacchi, in Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, cit., vol. 3, pp. 61-108.
Apocalisse di Elia, a cura di C. Gianotto, ivi, vol. 3, pp. 111-54.
Apocalisse di Mosè e *Vita di Adamo ed Eva*, a cura di L. Rosso Ubigli, ivi, vol. 2, pp. 379-475.
Apocalisse di Sofonia, a cura di C. Gianotto, ivi, vol. 3, pp. 157-82.
Apocalisse greca di Baruc, a cura di M. Frasson, ivi, vol. 3, pp. 185-233.
Apocalisse siriaca di Baruc, a cura di P. Bettiolo, ivi, vol. 2, pp. 147-233.
Giuseppe e Aseneth, a cura di D. Maggiorotti, ivi, vol. 4, pp. 423-525.
Libro dei Giubilei, a cura di L. Fusella e P. Sacchi, ivi, vol. 1, pp. 179-411.
Libro dei segreti di Enoc, a cura di M. Enrietti e P. Sacchi, ivi, vol. 2, pp. 477-594.
Libro delle Antichità bibliche, a cura di A. Nogara, ivi, vol. 4, pp. 239-419.
Libro di Enoc, a cura di L. Fusella e P. Sacchi, ivi, vol. 1, pp. 413-667.
Oracoli sibillini, Libro III, a cura di L. Rosso Ubigli, ivi, vol. 3, pp. 385-458.
Oracoli sibillini, Libro IV, a cura di P. Capelli, ivi, vol. 3, pp. 461-85.
Paralipomeni di Geremia, a cura di P. Piovanelli, ivi, vol. 3, pp. 237-381.
Preghiera di Manasse, a cura di P. G. Borbone, ivi, vol. 3, pp. 539-49.
4Esdra, a cura di P. Marrassini, ivi, vol. 2, pp. 237-377.
Salmi di Salomone, a cura di M. Lana, ivi, vol. 2, pp. 39-146.
Scala di Giacobbe, a cura di M. Enrietti e P. Sacchi, ivi, vol. 3, pp. 553-70.
Terzo libro dei Maccabei, a cura di A. Passoni Dell'Acqua, ivi, vol. 4, pp. 573-664.
Testamento di Abramo, a cura di L. Rosso Ubigli, ivi, vol. 4, pp. 17-101.
Testamento di Giobbe, a cura di P. Capelli, ivi, vol. 4, pp. 105-80.
Testamento di Mosè, a cura di D. Maggiorotti, ivi, vol. 4, pp. 183-235.
Testamenti dei dodici Patriarchi, a cura di P. Sacchi, ivi, vol. 1, pp. 725-948.
Vite dei Profeti, a cura di G. Lusini, ivi, vol. 4, pp. 529-70.

L'APOCALITTICA PIÙ ANTICA (ENOCHISMO)

BOCCACCINI G. (ed.), *The Origins of Enochic Judaism. Proceedings of the First Enoch Seminar (University of Michigan, Sesto Fiorentino, June 19-23, 2001)*, Zamorani, Torino 2002.
KOCH K., *Difficoltà dell'Apocalittica*, Paideia, Brescia 1977 (ed. or. *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970).
SACCHI P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990.

LA LETTERATURA EBRAICA DI LINGUA GRECA

FERNÁNDEZ MARCOS N., *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000 (ed. or. *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, IFSCIC, Madrid 1998²).

FILONE, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 2005.

FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, a cura di G. Vitucci, Mondadori, Milano 1982.

ID., *In difesa degli ebrei: contro Apione*, a cura di F. Calabi, Marsilio, Venezia 1993.

ID., *Autobiografia*, introduzione, traduzione e note di E. Migliario, Rizzoli, Milano 1994.

ID., *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, 2 voll., UTET, Torino 1998.

ID., *Storia dei giudei: da Alessandro Magno a Nerone: Antichità giudaiche, libri 12-20*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 2002.

HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante*, Cerf, Paris 1988.

SACCHI P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Vol. 5, *Letteratura giudaica di lingua greca*, a cura di L. Troiani, Paideia, Brescia 1997.

ALTRI TESTI

I Papiri di Elefantina

COWLEY A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Clarendon, Oxford 1923.

I Papiri di Samaria

GROPP D. *et al.*, *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri for Wadi Daliyeh: Miscellanea, Part 2, DJD 27*, Clarendon, Oxford 2001.

Masada

TALMON SH., YADIN Y. (eds.), *Hebrew Fragments from Masada. The Ben Sira Scroll from Masada*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1999.

Nahal Hever e Murabba'at

BENOIT P., MILIK J. T., DE VAUX R., *Les grottes de Murabba'at, DJD II*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1961.

YADIN J. C., GREENFIELD A., YARDENI B., LEVINE A., *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean Papyri*, Israel Exploration Society, Jerusalem 2002.

Riferimenti bibliografici

ABEGG M., FLINT P. W., ULRICH E. C. (1999), *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, HarperCollins, New York.

ALLEGRO J. M. (1960), *The Treasure of the Copper Scroll*, Doubleday, Garden City.

BAUCKHAM R. (1992), *A Quotation from 4QSecondEzekiel in the Apocalypse of Peter*, in "Revue de Qumrân", 15, pp. 437-45.

BAUMGARTEN A. I. (2007), *Elias Bickerman on the Hellenizing Reformers: A Case Study of an Unconvincing Case*, in "Jewish Quarterly Review", 97, pp. 149-79.

BICKERMAN E. J. (1935), *La Charte séleucide de Jérusalem*, in "Revue des Études Juives", 100, pp. 4-35.

ID. (1937), *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Schocken, Berlin.

BOCCACCINI G. (1998), *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).

BORBONE P. G. (2001), *Prospettive recenti di ecdotica biblica: l'edizione "Quinta" dell'Antico Testamento ebraico e il progetto "Oxford Hebrew Bible"*, in "Materia Giudaica", 6, pp. 28-35.

BOTTÉRO J. (1991), *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi*, Einaudi, Torino (ed. or. *Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Paris 1987).

BURROWS M. (1955), *The Dead Sea Scrolls*, Viking Press, New York.

CAPELLI P. (1990), *L'epistola greca di Bar Kokhba e la questione del vernacolo giudaico nel II secolo*, in A. Vivian (Hrsg.), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Peter Lang, Frankfurt am Main, pp. 271-8.

CATASTINI A. (1988), *4QSam[a]: II. Nahash il 'Serpente'*, in "Henoch", 10, pp. 17-49.

ID. (1993), *4QXII[c]: A proposito di alcune implicazioni di critica del testo (Osea 13,4)*, in G. Busi (a cura di), *We-zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Edizioni Fattoadarte, Bologna, pp. 119-25.

CHIESA B. (1977), *Contrasti ideologici del tempo degli Asmonei nella Aggadah e nelle versioni di Gen. 49,3*, in "Annali dell'Istituto Orientale di Napoli", 37, pp. 417-40.

ID. (1992), *Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament*, in J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls (Madrid, 18-21 March 1991)*, Brill, Leiden, pp. 257-72.

ID. (1996), *Dawud al-Muqammis e la sua opera*, in "Henoch", 18, pp. 121-55.

ID. (1998), *Biblical and Parabiblical Texts from Qumran*, in "Henoch", 20, pp. 131-51.

CROSS F. M. (1955), *The Oldest Manuscripts from Qumran*, in "Journal of Biblical Literature", 74, pp. 147-72.

ID. (1985), *Samaria Papyrus I: An Aramaic Slave Conveyance of 335 BCE Found in the Wadi ed-Daliyeh*, in "Eretz-Israel", 18, pp. 7-17.

DUPONT-SOMMER A. (1950), *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Maisonneuve, Paris.

EISENMAN R. H., WISE M. (1994), *Manoscritti segreti di Qumran*, Piemme, Casale Monteferrato (ed. or. *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Element, Shaftesbury 1992).

FINCKE A. (2001), *The Samuel Scroll from Qumran: 4QSam[a] Restored and Compared to the Septuagint and 4QSam[c]*, Brill, Leiden.

FITZMYER J. (1979), *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, in Id., *A Wandering Aramean. Collected Essays*, Scholars Press, Missoula (MT), pp. 85-113.

FLUSSER D. (1980), *The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran*, in "Immanuel", 10, pp. 31-137.

GARBINI G. (1984), *1QIsa[b] et le texte d'Esaïe*, in "Henoch", 6, pp. 17-21.

ID. (1986), *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia.

GARCÍA MARTÍNEZ F. (1992), *The Eschatological Figure of 4Q246*, in Id., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden-New York-Köln, pp. 162-79.

ID. (1993), *Notas al margen de "The Dead Sea Scrolls Uncovered"*, in "Revue de Qumran", 61, pp. 123-50.

ID. (1994), *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Brill, Leiden.

GARCÍA MARTÍNEZ F., MARTONE C. (1996), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia.

GARCÍA MARTÍNEZ F., VAN DER WOUDE A. S. (1990), *A Groningen Hypotesis of Qumran Origins and Early History*, in "Revue de Qumran", 14, pp. 522-41.

GOLB N. (1995), *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret of Qumran*, Scribner, New York.

HELLHOLM D. (ed.) (1983), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala, August 12-17 1979)*, Mohr, Tübingen.

HENGEL M. (1978), *Qumran und der Hellenismus*, in M. Delcor (éd.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, Duculot-Leuven University Press, Paris-Leuven, pp. 333-72.

HOUTMAN C. (1981), *Ezra and the Law*, in "Oudtestamentische Studien", 21, pp. 91-115.

KAHLE P. (1959), *The Cairo Geniza*, Frederick A. Praeger Publishers, New York.

KASHER A. (2007), *King Herod: A Persecuted Persecutor. A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*, de Gruyter, Berlin.

KNIBB M. A. (1987), *The Qumran Community*, Cambridge University Press, Cambridge.

KOCH K. (1977), *Difficoltà dell'Apocalittica*, Paideia, Brescia (ed. or. *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970).

LAGARDE P. DE (1882), *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*, Dieterich, Göttingen.

MARTONE C. (1994), *Un testo qumranico che narra la morte del Messia? A proposito del recente dibattito su 4Q285*, in "Rivista Biblica", 42, pp. 329-36.

ID. (1997), *Molteplicità di calendari e identità di gruppo a Qumran*, in G. L. Prato (a cura di), *"Un tempo per nascere e un tempo per morire". Cronologie relative e razionalità della storia nell'antico Israele*, EDB, Bologna, pp. 119-38.

ID. (2000), *Qumran and Stoicism: An Analysis of Some Common Traits*, in L. H. Schiffman, E. Tov, J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery 1947-1997. Proceedings of the Jerusalem Congress (July 20-25 1997)*, Israel Exploration Society in cooperation with the Shrine of the Book, Israel Museum, Jerusalem, pp. 617-22.

ID. (2001), *Cronologie bibliche e tradizioni testuali*, in "Annali di scienze religiose", 6, pp. 167-90.

ID. (2003), *Beyond* Beyond the Essene Hypothesis*? Some Observations on the Qumran Zadokite Priesthood*, in "Henoch", 25, pp. 267-75.

ID. (2005), *Verso un'edizione italiana dell'archivio di Babata. Il Papiro Yadin 1: Testo e traduzione*, in M. Perani (ed.), *"The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10,12): Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, de Gruyter, Berlin, pp. 129-38.

ID. (2006), *Le lettere di Bar Kokhba provenienti dal Deserto di Giuda: testo e traduzione*, in P. G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco (a cura di), *Loquentis linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 469-74.

MILIK J. T. (1956), *Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel*, in "Revue Biblique", 63, pp. 407-15.

MILIK J. T., BAILLET V. M., DE VAUX R. (1962), *Les 'petites grottes' de Qumrân*, Clarendon, Oxford.

NAVEH J. (1986), *A Medical Document or a Writing Exercise? The So-Called 4QTherapeia*, in "Israel Exploration Journal", 36, pp. 52-5.

PARENTE F. (1994), *Onias III Death and the Founding of the Temple at Leontopolis*, in F. Parente, J. Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Brill, Leiden, pp. 69-98.

PUECH E. (1992), *Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan^{d}) et le «Royaume de Dieu»*, in "Revue Biblique", 99, pp. 98-131.

ID. (1997), *Fragments du plus ancien exemplaire du Rouleau du Temple (4Q524)*, in M. J. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues, Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995, Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Brill, Leiden, pp. 19-64.

SACCHI P. (1965), *Il rotolo A di Isaia. Problemi di storia del testo*, in "Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria", 30, pp. 31-111.

ID. (a cura di) (1981-2001), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 voll., UTET-Paideia, Torino-Brescia.

ID. (1990), *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia.

ID. (1991), *Giosuè 1, 1-9: dalla critica storica a quella letteraria*, in F. Israel, D. Garrone (a cura di), *Storia e tradizioni di Israele, scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Paideia, Brescia, pp. 237-54.

ID. (1993), *La questione di Ezra*, in G. Busi (a cura di), *We-zo't le-Angelo. Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, Edizioni Fatto-adarte, Bologna, pp. 461-70.

ID. (1994), *Storia del secondo tempio: Israele tra VI secolo a.e.v. e I secolo e.v.*, SEI, Torino.

SCHALIT A. (1969), *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, de Gruyter, Berlin.

SCHIFFMAN L. H. (1994), *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, The Jewish Publication Society, Jerusalem-Philadelphia.

STEGEMANN H. (1990), *Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments*, in L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield Academic Press, Sheffield, pp. 189-218.

STEUDEL A. (1994), *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b}). Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditionsgeschichtliche Einordnung des durch 4Q174 ("Florilegium") und 4Q177 ("Catena A") repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden*, Brill, Leiden.

TADMOR H. (1976), *The Babylonian Exile and the Restoration*, in H. Ben-Sasson (ed.), *A History of the Jewish People*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 159-82.

TAMANI G. (1995), *Il giudaismo nell'età tardo-antica*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*. Vol. II, *Ebraismo e Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari, pp. 107-31.

TCHERIKOVER V. A., FUKS A. (1957-63), *Corpus papyrorum Judaicarum*, 3 voll., Harvard University Press, Cambridge (MA).

TOV E. (1995), *Groups of Biblical Texts Found at Qumran*, in D. Dimant, L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*, Brill, Leiden, pp. 85-102.

ULRICH E. (1999), *The Scrolls and the Study of the Hebrew Bible*, in R. A. Kugler, E. M. Schuller (eds.), *The Dead Sea Scrolls at Fifty. Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings*, Scholars Press, Atlanta, pp. 31-41.

YADIN J. C., GREENFIELD A., YARDENI B., LEVINE A. (2002), *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean Papyri*, Israel Exploration Society, Jerusalem.